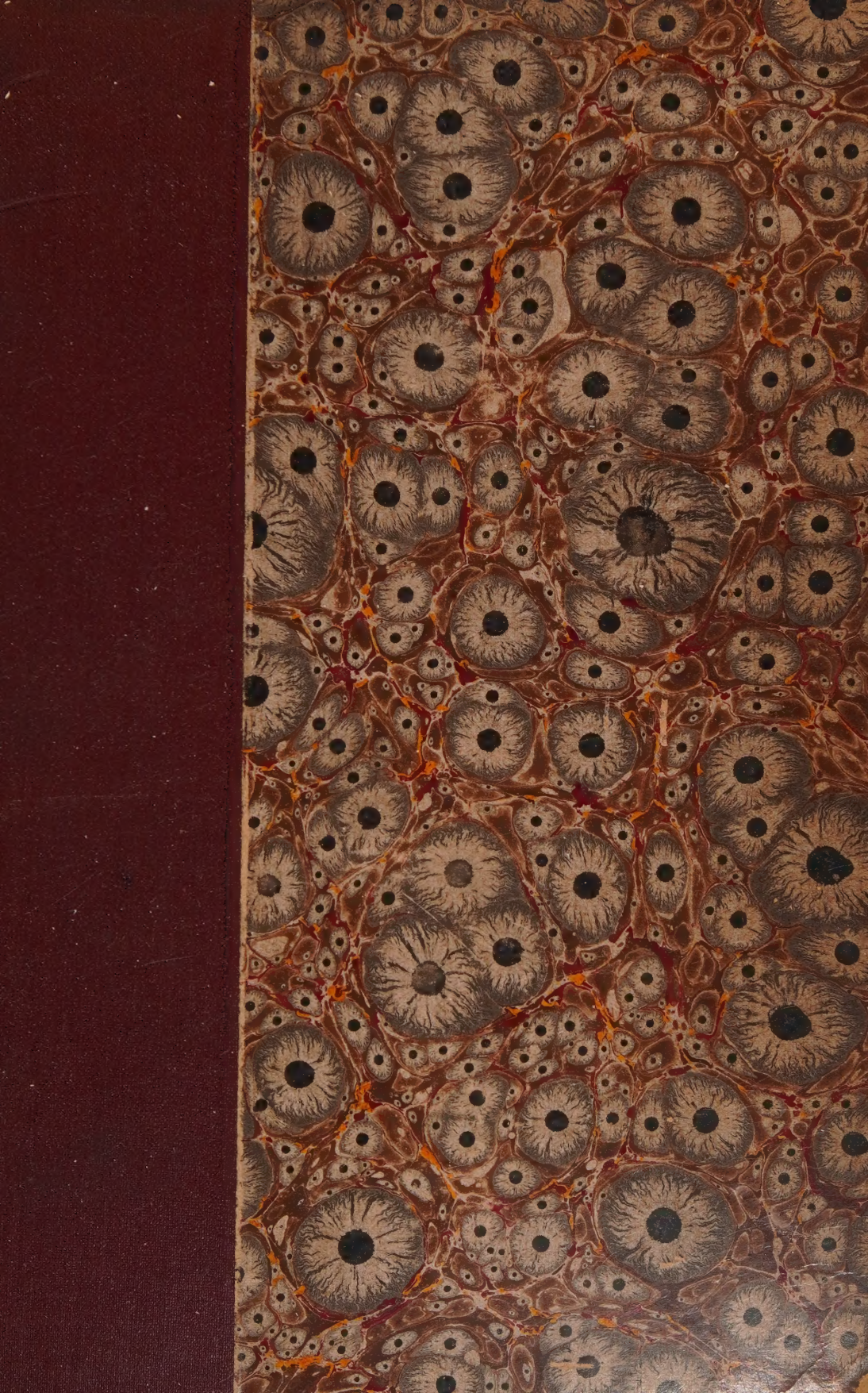

234.7S W66
Class Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York
1/10/25
Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 4.

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

ÉTUDE SUR LE PRINCIPE DE LA PIÉTÉ CHEZ LUTHER

PAR

ROBERT WILL

PASTEUR A ST-GUILLAUME

MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE STRASBOURG

LIBRAIRIE ISTRA
MAISON D'ÉDITION

STRASBOURG
15, rue des Juifs

PARIS (IIe)
57, rue de Richelieu

1922

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 4.

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

ÉTUDE SUR LE PRINCIPE DE LA PIÉTÉ

CHEZ

LUTHER

PAR

ROBERT WILL

PASTEUR A ST-GUILLAUME

MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE STRASBOURG

LIBRAIRIE ISTRA

MAISON D'ÉDITION

STRASBOURG
15, rue des Juifs

PARIS (IIe)
57, rue de Richelieu

1922

234.7S
W66

76772

GEN. THEO. SEMINARY

A LA

MÉMOIRE DE MES PARENTS.

Christianus homo per fidem sursum rapitur supra se in Deum, sursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo et charitate eius. *Luther.*

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Page

AVANT-PROPOS. Portée et méthode de notre travail IX

I. Les prémisses de Luther dans sa conception de la liberté chrétienne.

Page

1. *L'idéal évangélique* de la liberté chrétienne et son évolution jusqu'à la Réforme 1
   a) l'idéal 1
   b) les déformations 2
   c) renouvellements partiels avant la Réforme 5
2. *La personnalité de Luther* 16
3. *Le principe générateur* de la piété de Luther 23
4. *La contre-partie* de la liberté chrétienne: le *serf-arbitre* . . 31
   a) la thèse d'Erasme et de Séb. Franck 32
   b) le point de vue de Luther 38
   c) critique de la pensée de Luther 41
      α) sa méthode exégétique 41
      β) sa conception de Dieu 43
      γ) foi et libre-arbitre 50
   d) portée de la théorie du serf-arbitre 52

II. La liberté chrétienne.

A. L'affranchissement (Liberté négative).

1. Le chrétien affranchi des *dominations métaphysiques* 58
   a) de la Colère de Dieu 58
   b) de la Loi 61
   c) du Péché 73
   d) de la Mort 78
   e) du Diable et de l'Enfer 79
2. Le chrétien affranchi des *tyrannies ecclésiastiques* 82
   a) du *principe* hiérarchique 84
      1. du sacramentarisme sacerdotal 84
      2. du nomisme théocratique 89
      3. du moralisme monastique 91

Page

b) des *formes* hiérarchiques 94
1. des rites 95
2. de la constitution hiérarchique 102
3. des vœux et des œuvres pies 110

B) La Souveraineté (Liberté positive).

1. L'aspect religieux.

a) Le «traité de la liberté chrétienne» 115
b) la *base* de la liberté religieuse 129
c) ses deux *fonctions* 135
1. Les fonctions *sacerdotales* 135
2. Les fonctions *royales* 138
a) les données de la psychologie religieuse 138
b) l'orientation religieuse des rapports du chrétien avec le monde 140
1. indépendance vis-à-vis du monde 142
2. possession du monde 152
c) les *traits caractéristiques* de la liberté religieuse . . . 159
1. la fierté *héroïque* 160
2. l'empreinte *quiétiste* 165
α) Luther et le mysticisme 166
les ressemblances 169
les différences 172
β) le quiétisme de Luther 178
1. sa *forme idéaliste: l'insouciance de la foi* . . . 178
a) dans les entreprises réformatrices 179
b) dans la conception de la civilisation humaine 183
c) dans la tolérance religieuse 198
2. sa *forme altérée: la sérénité sous la croix* . . 200

2. L'aspect moral.

a) Le «sermon sur les bonnes œuvres» 220
b) *l'impulsion* de la liberté morale 229
1. L'intuition morale 230
2. Les mobiles religieux de la liberté morale 233
α) la cause première 235
β) le rôle de la foi 239
3. L'expansion progressive de l'impulsion religieuse dans la vie morale 246
c) le *caractère* de la liberté morale 257

Page

1. Le phénomène de la *spontanéité éthique* 257
α) la nécessité de l'action morale 257
β) son évolution organique 259
γ) sa vitalité joyeuse 261
2. Ses applications générales 262
α) autonomie de la vie chrétienne 263
β) unité 267
de la personne morale 267
de la vie chrétienne 269
γ) désintéressement moral 271

d) la *limitation* de la liberté morale 276

1. Les causes historiques 276
2. Les mobiles altruistes 284
3. Les raisons pratiques 291
α) l'imperfection du fidèle 291
β) la liberté chrétienne et les exigences de l'ordre social 301

Conclusion 313

AVANT-PROPOS

Notre sujet est vaste. Essayons d'en dire *la portée.*

Le problème de la « liberté chrétienne » concerne essentiellement la *vie religieuse.* Ce terme désigne un caractère déterminé de la piété chrétienne, et tout particulièrement un symptôme du salut en Christ, un attribut du chrétien justifié et régénéré.

Il réalise la synthèse des dons de l'Esprit qu'énumère St-Paul: Gal. 5, 22 ou Rom. 14, 17. *Wilhelm Dilthey*[1]) fait ressortir ce trait commun à toutes les religions qui surgissent au sein d'une civilisation déjà existante: « elles portent la conscience humaine à une hauteur, où, entrant en contact avec la divinité et les choses invisibles, elle se sent *indépendante* du monde ». La liberté intérieure, affranchissement et possession du monde, serait donc le signe distinctif de la liberté chrétienne, comme de toute religion spiritualiste.

S'il est vrai, que c'est surtout en tant qu'elle se manifeste dans la vie religieuse que la liberté chrétienne doit être étudiée, elle n'en pose pas moins un *problème théologique.* Luther ne s'est pas contenté de déverser ses

---

[1]) Preuss. Jahrbücher 75, p. 45. « Die Glaubenslehre der Reformatoren, aufgefasst in ihrem entwickelungsgeschichtlichen Zusammenhang. »

inspirations religieuses dans cette notion. Il l'a aussi traitée systématiquement. Il est vrai, que la liberté chrétienne ne se présente pas, chez lui, comme chez les théologiens par excellence de la Réforme, chez Mélanchthon et Calvin, comme un « locus theologicus »[1]) ou comme titre d'un chapitre de dogmatique[2]). Le célèbre traité que Luther consacra à notre sujet est plutôt l'épanchement d'une âme fervente, une homélie édifiante et presque un poème. Luther a pourtant abordé aussi la matière que nous traitons en se plaçant à un point de vue théologique. Nous aurons à recueillir dans ses écrits ces différentes affirmations, que ce soient des définitions réfléchies ou des développements étendus. Pour les bien interpréter, nous nous efforcerons d'établir les relations causales et finales de l'idée de la liberté chrétienne. Nous chercherons à en déterminer la place, l'importance et la fonction dans l'organisme de sa pensée théologique.

Notre sujet comporte, de plus, un problème de *psychologie religieuse*. On remarquera facilement l'empreinte spéciale dont Luther marque sa conception de la liberté chrétienne, en la comparant à celle des autres réformateurs. Il est évident que l'intuition prophétique de Luther, que ses improvisations fougueuses, mais parfois incohérentes feront prendre à cette pensée un autre aspect que celui de l'humanisme lucide, pénétrant, mais sans souffle poétique et sans imagination religieuse de Zwingle. On comprendra que l'esprit méthodique, mais timoré, et parfois même un peu retors[3]) de Mélanchthon n'osa jamais prendre la responsabilité des solutions hardies qu'entrevit l'idéalisme du Luther de 1518-21. D'autre part, une différence de tempérament très nette n'éclate-t-elle pas entre

---

[1]) loci 3e éd. C. R. 21, 1037 ss.
[2]) op. Calv. 1, 195 ss.; 1, 829 ss; 2, 613 ss.
[3]) *Ritschl*, « Rechtfertigung und Versöhnung » I, p. 175.

la liberté quiétiste de Luther et la détermination avec laquelle Calvin, dans l'intransigeance de sa raison française, mit en pratique ses principes de liberté? Pourtant la singularité du caractère de Luther ne suffit pas à expliquer son point de vue particulier. L'article de foi que nous analysons, renferme, en lui-même, des problèmes de psychologie religieuse: L'idée de la liberté chrétienne se mouvant aux confins de la vie religieuse et de la pensée théologique, nous nous demanderons jusqu'où porte l'impulsion des éléments primaires, la vague du sentiment religieux, si l'on peut dire. Nous verrons le «mysticisme inné» de Luther teinter, empourprer même et parfois voiler sa thèse dogmatique. D'autre part, la contrainte intellectuelle qu'exerça, sans qu'il s'en rendît toujours compte, la tradition scotiste sur l'esprit de l'ancien moine, a pu provoquer certaines fluctuations dans son sentiment religieux. Quoiqu'il ne soit pas toujours facile de démêler ces courants parfois contradictoires, nous ne manquerons pas, à l'occasion, d'en relever les traces.

Notre sujet se rattache encore à la *morale*. L'idée de liberté chrétienne semble être à double face. Elle ne reflète pas seulement la félicité de l'âme qui, par la foi en Christ, a acquis la certitude de son salut; elle désigne aussi l'unité morale de la personnalité chrétienne, l'eurythmie de ses dispositions intérieures. C'est précisément dans cette notion que, pour le réformateur, se concentre, comme en un point de mire, le problème complexe qui l'a tant préoccupé, à savoir quelles devaient être les relations de la vie religieuse et de la vie morale, et particulièrement les rapports qui devaient être établies entre la vie spirituelle du croyant et sa vie empirique soumise aux dures conditions terrestres.

Notre sujet a encore un côté qui touche à la *philosophie*. Quand nous traiterons des rapports de la loi et de la liberté,

ou bien du problème de la spontanéité, ou bien de la question de la contingence, nous aurons à effleurer l'acception philosophique de l'idée de liberté.

Notre sujet pénètre ensuite dans le domaine de *l'histoire*. Il s'agira de jeter un regard sur les mouvements du sentiment religieux, de la pensée théologique, de la pratique ecclésiastique qui, depuis l'Evangile et St-Paul, préparèrent ou entravèrent l'évolution de la liberté chrétienne. Nous aurons, de plus, à rechercher les forces diverses qui, au XVI[e] siècle même, soit par leur antagonisme opiniâtre, soit par leurs exagérations compromettantes, obligèrent le réformateur à modifier, à circonscrire, à approfondir, ou même à désavouer ses convictions premières au sujet de la liberté chrétienne. Il importera enfin de suivre le développement de cette idée dans tous les domaines de la vie et d'observer la curieuse bifurcation de la piété protestante, s'orientant, d'une part, vers la placide sérénité du luthéranisme, et d'autre part, vers l'initiative agissante des calvinistes.

Notre sujet présente, enfin, un intérêt *pratique*. On a pu émettre l'opinion que la théologie des réformateurs, leur supranaturalisme illimité, leurs idées sur l'inspiration verbale des Ecritures, leur manque d'esprit critique ou de jugement historique mériteraient d'être définitivement relégués à l'arrière-plan. On s'est demandé sérieusement, si le protestantisme de nos jours n'avait pas modifié, renié même les principes directeurs de la piété des réformateurs ou, du moins, déplacé tout le centre de gravité de leur vie religieuse. Nous ne croyons pas devoir discuter, en détail, toutes ces préventions. Mais, nous étant efforcés de creuser la pensée religieuse de Luther, nous croyons pouvoir affirmer, que sa conception de la liberté chrétienne n'a jamais été d'un intérêt plus poignant, d'une actualité plus immédiate que de nos jours. Elle a plus que jamais besoin d'être étudiée, prêchée, mise en pratique: la dissolution morale, les convulsions

sociales. l'irreligion vulgaire et agressive, dont nous sommes témoins, d'autre part l'émiettement du dogme chrétien, le démantèlement des positions morales les plus éprouvées, l'individualisme effréné, le relativisme amollissant qui caractérisent la mentalité de notre génération, ne rappellent-ils pas l'époque de transition que fut le XVI^e^ siècle? Ce remous d'idées n'amènera-t-il pas un affaissement, peut-être un bouleversement des puissances établies, pareils à l'écroulement que provoquèrent la Renaissance et la Réforme? Où trouverons-nous les éléments d'une reconstruction positive? N'est-il pas utile, urgent même, de se demander, quelle fut la force intérieure, grâce à laquelle les réformateurs, au milieu du déchaînement universel, maintinrent leur maîtrise du monde, et, qui plus est, préparèrent l'avenir d'une nouvelle humanité, en sauvant le Royaume de Dieu? Cette force intérieure, nommons-la une fois de plus, cette liberté chrétienne, si intense chez Luther, grâce à sa profonde spiritualité et à l'énergie de ses mobiles religieux, ne pourrait-elle pas, de nos jours encore, se manifester comme une garantie de résistance et de renouvellement? Nous en sommes convaincus. M. *Wernle* qui vient de publier une étude sur la pensée religieuse des réformateurs[1]), écrit dans la préface de son III^e^ volume les lignes suivantes: « Je n'ai jamais songé à une « répristination » de la théologie des réformateurs. Si même elle était possible, je la considérerais comme un grand malheur. Par contre la *foi* des réformateurs, voilà ce qui, à mon avis, est la puissance divine, nécessaire à notre époque. Cette foi ne nous permettra pas seulement de nous adapter, en quelque sorte, à la vie, mais elle créera la vie qui, venant de Jésus, nous est donnée comme un présent et comme un devoir. Elle

[1]) *Paul Wernle:* « Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren ». I. Luther 1918; II. Zwingli 1919; III Calvin 1920.

surmontera les épreuves les plus sombres et les obstacles les plus durs. » La liberté chrétienne qui n'est que le rayonnement de cette foi, sera donc indispensable à tous ceux qui demandent à travailler, sans désespérer, à l'avènement du royaume de Dieu.

Voilà pour la *portée* de notre travail. Quelle en sera la *méthode*? Nous nous proposons de donner une *analyse systématique* de l'idée de la liberté chrétienne, telle qu'elle se présente dans la pensée de Luther. Le plan que nous plaçons en tête de notre travail, met en relief les points de vue essentiels qui nous ont guidés. Cette méthode a pourtant un inconvénient. Elle n'explique pas, à première vue, les *incohérences* que nous relevons dans la conception du réformateur. N'aurions-nous pas mieux fait d'en décrire l'évolution historique, comme le fait, par exemple, *Seeberg*[1]) qui, dans une première partie de sa « doctrine de Luther », en expose la forme primitive et, dans trois autres, trois phases successives? N'aurions-nous pas pour la compréhension de notre sujet, dû faire la distinction entre l'idéalisme du Luther de 1520 et le pragmatisme du Luther vieillissant? Nous n'avons pas cru devoir choisir la méthode historique, d'abord parce que, dans la pensée de Luther, il *n'y a pas eu que des variations.* Le fait que Luther est resté fidèle à lui-même sur des points nombreux et des plus importants, nous eut obligé à de nombreuses redites, si nous avions voulu distinguer les différentes périodes de sa carrière de réformateur. Seeberg se voit bien obligé de reprendre, dans les trois dernières parties de son exposé, certaines assertions de Luther qu'il avait déjà notées dans la première. Puis, en ce qui concerne les *antinomies* et les *inconséquences* de la pensée de Luther, elles ne sont pas uniquement dues à son évolution et à ses expériences succes-

[1]) *Seeberg R.:* « Die Lehre Luthers. Lehrbuch der Dogmengeschichte », IV, 1. — 1917.

sives. Elles sont tout autant le fait de son tempérament et se produisent parfois simultanément, selon ses dispositions momentanées. Un développement historique aurait donc présenté des désavantages tout comme l'exposé systématique. Il aurait dû être interrompu par des considérations générales. — De notre côté, nous devrons faire des concessions et compléter par des constatations historiques notre méthode systématique. Nous ferons donc, à l'occasion, des coupures transversales qui nous montreront, comment, aux différentes époques de la vie de Luther, certaines particularités d'origine, de tempérament, de culture, de milieu, de tendances politiques influencèrent sa manière de concevoir la liberté chrétienne.

La bibliographie qui, de près ou de loin, se rapporte à notre sujet, s'étend à perte de vue. Les années jubilaires de 1917 et 1921 ont produit une littérature luthérienne immense. Nous croyons pourtant pouvoir constater que le point de vue auquel nous nous sommes placé n'a été choisi encore par aucun des innombrables auteurs qui se sont occupé de la doctrine ou de la piété de Luther. Comme, en outre, la bibliographie historique ou théologique de langue française n'offre rien qui approche tant soit peu de ce que nous comptons donner, nous pensons que notre essai peut sembler justifié. Les œuvres auxquelles nous avons eu recours, sont citées en notes, au bas de chaque page. Inutile d'en fournir ici la liste détaillée. Nous croyons pourtant devoir donner quelques indications préalables sur *les différentes éditions des œuvres de Luther;* et la nomenclature des *grands travaux sur la théologie de Luther.*

Les plus anciennes éditions des œuvres réunies de Luther remontent au XVI^e^ siècle. Ce sont:

1) Celle de *Wittemberg*, qui parut en 12 volumes allemands, et 7 volumes latins. Nous n'avons pas eu l'occasion de la consulter.

2) Celle de *Iéna*, que nous citons deux fois; elle fut soigneusement élaborée par les derniers amis de Luther et parut en 14 volumes (in-fol.).

Nous n'avons pas eu sous les yeux:

3) l'édition d'*Altenbourg*, publiée au XVII^e^ siècle, ni

4) celle de *Leipzig*, du commencement du XVIII^e^ siècle.

Nous avons par contre eu à mentionner assez souvent:

5) l'édition de *Halle*, éd. *Walch*, contenant 25 volumes, in-quarto. Les écrits latins de Luther, traduits en allemand, ne sont pas utilisables dans cette édition. Nous la désignerons par l'abréviation suivante: «éd. Walch».

6) L'Edition d'*Erlangen* est la plus répandue et la plus maniable; très complète, elle parut dès 1826 et, à partir de 1868, en seconde édition. Les *œuvres allemandes* sont réparties en 68 volumes (vol. 1-20: œuvres homilétiques; 20-23: œuvres catéchétiques; 24-32: œuvres concernant l'établissement et l'histoire de la Réforme; 33-52: œuvres exégétiques en langue allemande; 53-57: lettres allemandes; 58-62: les propos de table; 63: préfaces aux livres bibliques). Suivent: les *opera latina* en 35 volumes (vol. 1-28 opera exegetica, dont les deux célèbres commentaires de l'épître aux Galates, l'un paru en 1519, l'autre en 1535; vol. I-VII: opera varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia. C'est dans ce recueil que nous trouvons le traité: de servo arbitrio et la relation latine de: de libertate christiana.) Nous désignerons les nombreuses citations extraites de cette édition par les abréviations suivantes: Ed. d'E. — op. exeg. — op. lat. v. a.

7) L'édition de *Weimar* («Ed. d. W.») paraît depuis 1883 et contient 49 volumes, plus: 5 volumes de la bible allemande et 4 volumes de propos de table. Cette édition suit l'ordre chronologique dans lequel les écrits de Luther parurent en commençant en 1512 et en allant (en 1914) jusqu'en 1539.

8) L'édition de *Braunschweig* ou de *Berlin* est une publication à l'usage des familles.

9) Celle de *Bonn*, en 4 volumes, publiée par *Clemen* (nous citerons: « éd. Clemen ») ne contient qu'un choix d'écrits, mais contient le texte original.

Nous citerons, à l'occasion, la *Correspondance de Luther*, éd. *Enders*, en 2 volumes, poursuivie par *Kawerau;*

le *commentaire de l'épître aux Romains*, éd. *Ficker*, en 2 volumes, 1908;

les *colloques* (« Disputationen »), de Luther, éd. *Drews*, 1896;

« le *livre de la Liberté chrétienne* du docteur Martin Luther », traduit en français par *Félix Kuhn*, 2e édition;

Luther, de la liberté du chrétien. Traduction française avec introduction historique et des notes, par *L. Cristiani*, 1919;

un *choix d'écrits* de Luther (M. Luthers Schriften in Auswahl), éd. *Delius*, 1883;

le *Grand Catéchisme*, Zwickau 1917, éd. *Joh. Heermann*,

et d'autres recueils, que nous avions sous la main.

Quant aux *travaux de grande envergure*, traitant la théologie ou la piété de Luther ou qui se rapportent plus particulièrement à notre sujet, il faut citer:

Schenkel: Wesen des Protestantismus, Schaffhausen, 1862.

Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 vol. 1888, 3e édition.

Theodosius Harnack: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 vol., 1862 et 1886.

J. Köstlin: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung und ihrem innern Zusammenhang, 2 vol., 2e édition 1901.

S. Lommatzsch: Luthers Lehre vom ethisch-religiösen

Standpunkt aus mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz, 1879.

C. Chr. Luthardt: Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 2 vol., 1875.

H. Hering: Die Mystik Luthers, 1879.

L.-E. Ménégoz: Luther considéré comme théologien, Paris, 1883.

M. Schwalb: Luther, ses opinions religieuses et morales pendant la première période de la réformation 1517-1525, Strasbourg, 1866.

F. Kuhn: Luther, sa vie et son œuvre, 1883 ss.

A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1890.

K. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895.

P. Lobstein: Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung. Theologische Abhandlungen, Festgabe an H.-J. Holtzmann, 1902.

W. Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers, 1902.

F. Loofs: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4e édition, 1906.

W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, 5e édition, 1908.

O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908.

E. Tröltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, p. 427 ss.

J. Gottschick: Luthers Theologie. Erstes Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1914.

O. Scheel: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 1916-1917.

H. Bœhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, 1917.

R. Seeberg: Die Lehre Luthers. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4e vol. 1, 1917.

Eug. Ehrhardt: Le sens de la révolution religieuse et morale accomplie par Luther. (Revue de métaphysique et de morale, 1918).

Fr. Heiler: Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, 1918.

P. Wernle: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, I, Luther, 1918.

I. Les prémisses de la conception de Luther

1. L'idéal évangélique de la liberté chrétienne et son évolution jusqu'à la Réforme

a) L'idéal

Dès le début de son « traité de la liberté » Luther se réclame de l'autorité de St-Paul et prend comme point de départ trois passages pauliniens: 1 Cor. 9, 19; Rom. 13, 8; Gal. 4 4. Ces versets reflètent admirablement les deux aspects du célèbre libelle et résument toute la conception de Luther en ce qui concerne la liberté chrétienne. Remontons à cet idéal évangélique.

Jésus avait réclamé pour lui-même une liberté fondée sur sa conscience filiale (Matth. 17, 25. 27). Il l'avait reconnue à tous les enfants de Dieu, les affranchissant de toute autorité extérieure et leur assurant la suprématie sur le monde, telle qu'il la possédait lui-même, selon Luc 10, 22.

St-Paul défendit ce principe de liberté contre deux dangers. D'une part il brisa le joug que le légalisme juif avait imposé aux premiers chrétiens et dont ceux-ci ne parvenaient pas à se débarrasser. D'autre part il combattit l'individualisme excessif qui risquait de travestir la liberté chrétienne en un libertinisme doctrinaire et dénué de charité. L'originalité de sa conception consiste dans le fait d'avoir donné à la liberté chrétienne le *principe de la foi* comme fondement et norme de vie: Par la foi le croyant s'assimile la liberté qu'en principe Christ lui a acquise en se soumettant lui-même à la loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la loi. (1 Cor. 15, 56-57; Col. 2, 14; Gal. 4, 4-5; Gal. 3, 13;

Rom. 8, 15). Par la foi il revêt (Gal. 3, 26) l'esprit d'adoption qui affranchit les enfants de Dieu de l'obsession de la loi extérieure (Gal. 5, 1; Rom. 8, 23). Libérés en Christ, ceux-ci sont maîtres de toutes choses (1 Cor. 3, 21-22), car la terre est au Seigneur (1 Cor. 10, 26). N'étant plus esclaves, mais fils, ils sont aussi héritiers par la grâce de Dieu. (Gal. 4, 7.) Ancrés dans cette certitude, assurés de leur maîtrise spirituelle, ils surmontent tous les obstacles que leur oppose le monde. Leur liberté se révèle avant tout dans les tribulations. Elle se distingue par une appréciation des maux humains diamétralement contraire au sentiment naturel de l'homme (Rom. 5, 1-5; 8, 31-39; 2 Cor. 7, 4; Col. 1, 24). Elle se glorifie même des afflictions. Elle met sur les lèvres du chrétien persécuté un chant de triomphe et d'allégresse, dont les accents se répercutent dans tout le N. Testament (Jacques 1, 2-4; 1 Pierre 1, 6-7; 1 Pierre 4, 13-16; Ebr. 10, 34; 12, 11). Elle atteint son épanouissement le plus magnifique dans la *gloire des enfants de Dieu.*

Cette liberté rayonnera aussi dans la *vie morale du chrétien.* Son attitude n'étant plus déterminée par aucune loi, il fera spontanément le bien; il réalisera l'unité de la liberté et de la loi (Rom. 13, 8). A la loi objective de l'Ancienne Alliance se substituera la « loi de l'Esprit » (Rom. 8, 2). L'esprit, qui donne à la vie personnelle sa première impulsion, confirmera sa liberté au chrétien. Car où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. (2 Cor. 3, 17.) Fort de sa liberté, le chrétien refusera pourtant d'en user par charité pour les frères faibles (1 Cor. 8, 9). Cette attitude accommodante et charitable sera de mise dans toutes les questions qui n'intéressent pas le nerf de la foi. (Rom. 14; 1 Cor. 8, 13; Rom. 15, 7-8.) St-Paul lui-même en donna l'exemple (1 Cor. 9, 19-20). L'intensité avec laquelle il avait ressenti la grâce de Dieu et la communion du Christ le porta d'un seul bond jusqu'aux sommets les plus glorieux de la liberté chrétienne.

b) Les déformations de l'idéal de la liberté

Dès le *siècle apostolique* la liberté chrétienne subit des éclipses. St-Paul avait bien anéanti le *judaïsme* qui se récla-

mait de la loi et des prérogatives nationales du peuple élu. Cet aspect du judaïsme ne reparut plus dans l'Eglise chrétienne qu'en quelques rares phénomènes extravagants, tels que les sectes des hypsistariens du 4e siècle, des passagiens du 13e siècle que la loi de l'empereur Frédéric II contre les hérétiques appelle « circumcisi », et des adventistes du 7e jour, de nos temps. Mais *l'esprit judaïste* qui prétend régler les rapports de Dieu et du fidèle selon une formule juridique s'infiltra par cent fissures dans l'enceinte de l'Eglise. Malgré l'épître aux Hébreux, on vit renaître l'idée sacerdotale de l'Ancienne Alliance ainsi que la notion corrélative du sacrifice dans les prétentions d'une nouvelle aristocratie ecclésiastique. L'intérêt de la hiérarchie contribua à transformer l'Eglise en un organisme juridique s'appuyant sur l'administration des moyens de grâce. La cristallisation progressive du dogme et du culte fut la conséquence logique du *nomisme ecclésiastique.*

La *vie chrétienne* en subit le contre-coup. L'extériorisation de la « nouvelle loi » eut pour effet d'amollir les consciences et d'en paralyser la spontanéité. L'asservissement croissant de l'Eglise à l'esprit de ce monde résulta de l'asservissement du monde à la tyrannie spirituelle de l'Eglise. La stagnation de la piété chrétienne provoqua d'une part l'intervention de *sectes rigoristes*, des montanistes, des novatiens, des donatistes, et, d'autre part, dans l'enceinte de l'Eglise même, la *réaction monacale.*

Mais ces mouvements ne parvinrent pas à rétablir la liberté évangélique; ils aboutirent aux mêmes erreurs que l'Eglise. Leur ascétisme se mécanisa. La corruption de la vie chrétienne se perpétua.

Le *semipélagianisme* sanctionna finalement cet état de choses. En divisant adroitement le processus des phénomènes religieux en une action libre de l'homme et une contre-action surnaturelle de la volonté insaisissable de Dieu, il confirma l'idéal ascétique et émoussa la certitude religieuse: Devant, par ses propres efforts, compléter ce que la grâce divine lui concéda, l'homme ne se voit jamais accorder la possession absolue et incontestable de Dieu.

Quoique adversaire de cette conception qui risquait d'amoindrir la suprématie et la gloire de la grâce divine,

St-Augustin pour sa part aussi contribua à accentuer le légalisme chrétien en sublimant, par sa doctrine de l'Eglise et des sacrements, l'autorité de la hiérarchie. D'autre part cet esprit si universel avait découvert chez St-Paul les sources de l'individualisme religieux et puisé dans le néo-platonisme l'impulsion à ouvrir une vision de la Beauté éternelle à l'âme affranchie de toute sensualité. Il a par cette double tendance préparé la reconstitution de l'idée de la liberté. Réunissant en sa personne tous les éléments vitaux de l'Eglise primitive, il n'a pas seulement tracé le programme de la hiérarchie romaine du Moyen Age, mais il fut aussi pour son Eglise même un ferment continuel de réaction religieuse. Luther dut à cette esprit si vaste, et particulièrement à sa conception de la grâce, des impulsions des plus salutaires. Mais la Réforme l'emporta finalement sur l'Augustinisme en ramenant la conscience chrétienne à l'Evangile authentique de St-Paul, à sa conception véritable de la justification et de la liberté chrétienne.

Toutes ces causes réunies firent naître la *tyrannie ecclésiastique du Moyen Age*. Secondée par la congrégation de Cluny et les ordres mendiants, légitimée par la doctrine scolastique, l'Eglise de Rome réussit à se soumettre toutes les manifestations de la vie privée et publique, toutes les aspirations intellectuelles et morales et étendit, en une restauration spirituelle et parfois temporelle de l'imperium romanum, la puissance papale jusqu'aux confins du monde civilisé.

Parallèlement au nomisme de l'Eglise nous voyons, dès les temps primitifs, se déployer le *spiritualisme*, parfois effréné, de certaines sectes. Rejetant toute médiation objective, secouant tout joug sacerdotal, se dégageant même des injonctions de la loi morale, les spiritualistes aspiraient à l'union immédiate avec Dieu. Citons le libertinisme contre lequel s'élèvent déjà les 3 épîtres de Jean, la seconde de Pierre, celle de Jude. Il renaît chez les gnostiques antinomistes, les kaïnites, karpocratiens, les antitactes qui enseignaient même une résistance consciente à la loi du démiurge. Au Moyen Age on retrouve les mêmes tendances spiritualistes et libertinistes chez certains panthéistes hérésiarques, tels que Amalric de Béna et David de Dinant, puis

dans les associations des « frères de l'esprit libre »[1]), des adamites de Bohème[1]), des ortliebiens[1]), des turlupins[2]) que Gerson désigne comme « epicurei sub tunica Christi ». Toutes ces sectes abhorraient l'Eglise comme la grande prostituée de Babel.

Pour retrouver les directives oubliées de l'Evangile, la *Réforme* dut chercher sa voie entre la Scylla de l'asservissement hiérarchique et la Charybde de la fausse liberté sectaire.

c) Renouvellements partiels de l'idéal de liberté avant la Réforme

La liberté chrétienne que proclame Luther eut ses *précurseurs* au cœur même de l'Eglise comme parmi les hérétiques. Sans se laisser entraîner dans les débordements des libertins spiritualistes, les « *amis de Dieu* » du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle formèrent au sein de l'Eglise des cercles ésotériques et tentèrent de réaliser leur idéal de liberté spirituelle par des expériences prophétiques et mystiques.

Le *mysticisme* lui-même n'avait d'autre but que de réaliser la liberté parfaite en Dieu. L'âme mystique, s'adonnant aux grandes réalités de l'invisible, se sentait devenir absolument indépendante du monde et des hommes. Nous aurons à examiner ultérieurement, en quoi la liberté mystique se rencontre avec la liberté de Luther et par quoi elle en diffère. Nous reviendrons tout particulièrement sur l'influence qu'exercèrent sur la formation du réformateur: St-Bernard, Tauler et le « Francfortois ». (« Theologia deutsch »).

Même *Occam*, le grand-maître de ce que, du temps de Luther, on appelait la « théologie moderne », peut être considéré à un certain point de vue comme un *prophète de la liberté chrétienne*. Il est vrai, que le volontarisme des occamistes, dont l'influence et la discipline régnaient dans l'entourage du jeune Luther et que celui-ci, dès 1515 traita de

---

[1]) cf. *Jundt:* Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age, 1875.

[2]) Nouvelle Biographie générale XIII, p. 166 ss.

« Sautheologen », avait précisément excité son antagonisme passionné et l'avait entièrement rejeté vers la grâce divine, en lui révélant l'impuissance de la volonté humaine. Mais il ne faut pas oublier que, d'autre part, Occam fut un des critiques les plus acerbes de la doctrine catholique du salut et du système hiérarchique. Adhérent de Louis le Bavarois, il avait osé contester l'infaillibilité du pape et des conciles. Luther a passé par son école. Connut-il les tendances radicales du « docteur invincible »? Les déclarations anticurialistes, auxquelles le poussèrent Prierias et Eck, pourraient bien être des réminiscences occamistes. Mais si semblables qu'apparaissent la critique d'Occam et celle de Luther, leurs effets furent différents. Celle d'Occam, toute négative, n'envisageait que l'hypothèse d'une Eglise réformée. Luther, par ses propositions positives et ses réformes concrètes, a établi une situation nouvelle. Occam recommanda finalement comme dernier refuge cette Eglise même qu'il minait pas ses accusations. Luther, par contre, abandonna, non sans hésitations multiples, l'Eglise, mais se basant sur son expérience religieuse, il sut offrir aux fidèles qui le suivirent le fondement d'un temple nouveau.

Cependant, en tant qu'esprit antihiérarchique, la liberté chrétienne ne fut pas une nouveauté pour Luther.

Ceux aussi qu'*Ullmann* appela avec une légère exagération les « *réformateurs avant la Réforme* », ne furent pour la plupart que des antagonistes de la hiérarchie romaine. Ils luttèrent pour l'affranchissement des âmes angoissées et opprimées, sans toutefois partir de principes nettement évangéliques. La polémique antihiérarchique de Wiclif, Hus, Wessel et des autres a, dans une certaine mesure, déblayé la voie par laquelle la liberté de Luther devait faire son entrée dans le monde, mais rien de plus. Si *Wessel*, par exemple, enseigne la justification dans des termes qui rappellent la doctrine de Luther[1]), il ne connut pourtant jamais la profondeur du sentiment qu'éprouva le réformateur devant la puissance du péché. Malgré certaines similitudes de rythme et certaines assonances dans les textes, le diapa-

---

[1]) Luther : « poterat hostibus meis videri Lutherum omnia ex Wesselio hausisse adeo spiritus utriusque conspirat in unum ».

son et la modulation diffèrent sensiblement. Ce ne fut pas le besoin personnel de s'assurer de son salut qui dicta sa doctrine à Wessel, mais une certaine fantaisie spéculative partant de prémisses platoniciennes. Sa critique antihiérarchique même est mitigée par une espèce de quiétisme scientifique.

Il en est pourtant un autre qui mérite de retenir notre attention, parce qu'il a mieux que ses devanciers « envisagé la vie chrétienne dans sa totalité et dans ses impulsions les plus profondes, puis parce qu'il a découvert les racines cachées, dont était issue la végétation néfaste des tendances antichrétiennes et non-chrétiennes de l'Eglise »[1]); enfin parce qu'il a expressément traité le thème de la liberté chrétienne: *Jean de Goch* († 1475)[2]). Goch appartenait à la congrégation des « frères de la vie commune » dont le mysticisme était tempéré par un biblicisme évangélique et dont le caractère sacerdotal s'unissait à une vie de simplicité apostolique. Sa théologie fut celle de l'augustinisme renaissant à la fin du Moyen Age. Nous en trouvons les données dans deux ouvrages qui forment la thèse et l'antithèse de sa pensée. Le premier: *De libertate christiana*[3]) développe d'une façon théorique l'idéal de liberté de l'auteur. L'autre, « dialogus *de quatuor erroribus* circa legem evangelicam exortis »[4]) (légalisme antiévangélique, libertinisme, orgueil spirituel, sainteté des œuvres) en tire les conséquences polémiques. Goch part d'une appréciation des *Ecritures* qui se rapproche nettement de celle des réformateurs. On est aussi frappé en constatant des concordances, pour le moins litté-

---

[1]) *Ullmann:* Reformatoren vor der Reformation. 2. Aufl., 1866. I., p. 92.

[2]) cf. *Clemen:* Johann Pupper von Goch, 1896.

[3]) Le manuscrit en fut composé en 1473. La première publication imprimée ne parut qu'en 1521. On n'en connaît que deux exemplaires qui se trouvent à Wolfenbüttel et à Emden. *Ullmann* (o. c.) *Knaake*, Theol. Studien u. Krit., 1891, 1894, et *Clemen* (o. c.) en donnent des résumés.

[4]) Publié par *Walch:* monimenta medii aevi I. fasc. 4, p. 73-239. Luther lui-même écrivit une « epistula gratulatoria » comme préface, à l'occasion de la découverte et de la publication, en 1523, de quelques fragments dus à Goch.

rales, en ce qui concerne le dogme central de la Réforme, la *justification*. A y regarder de près, les opinions de Goch sur cet article de foi se montrent pourtant toutes imprégnées de l'idée du *mérite*. Il est vrai que c'est uniquement la grâce de Dieu qui attribue le mérite à l'homme; néanmoins Dieu ne veut avoir à faire qu'à l'âme qui peut faire valoir un mérite. La justification est donc une « infusio supranaturalis libertatis et potestatis » ce qui nous ramène, comme *Ritschl*[1]) le fait remarquer, à la thèse catholique. Mais on peut noter, à côté de cette théorie, des réminiscences évangéliques. Dans un passage cité par *Knaake*[2]), Goch emploie le terme de justificari dans le sens d'un acte imputatif. Il l'interprète même par la locution: pro justo haberi. Malgré ces intuitions, Goch ne considère jamais la justification comme le principe générateur de la vie nouvelle. Sa notion de la *foi* diffère, elle aussi, notablement de la conception des réformateurs: Goch distingue une « fides informis » et une « fides caritate formata », c'est-à-dire une foi qui n'est pas encore elle-même, et une foi qui n'est plus intégralement elle-même. Selon ses dispositions mystiques, il considère *l'amour de Dieu* comme le principe de toute religion. Inspiré par le quiétisme nominaliste, il enseigne une infusion de l'amour divin dans le cœur humain; cette transmission a pour effet de déifier l'âme. C'est de cette expérience centrale que découle *la liberté*. L'amour annihile toutes les impulsions de la volonté humaine qui sont opposées à la volonté divine. Il est par contre la détermination la plus libre de toutes choses qui sont conformes à la volonté de Dieu. La liberté, procédant de la charité, n'est donc qu'un aspect particulier de la perfection. Ainsi l'amour que le St-Esprit répand dans notre cœur, nous libère automatiquement des injonctions de *la loi*. Quoiqu'il ne se soit pas entièrement dégagé de toutes les scories du nomisme médiéval, le système de Goch a pourtant intériorisé la lex nova qui, pour la scolastique, était la formule adéquate qui servait à désigner l'Evangile; ce qu'il nomme « lex evan-

[1]) « Rechtfertigung und Versöhnung », I, 142.
[2]) *Goch*: de libertate, chap. 23.

gelica » est effectivement la « lex libertatis ». Si la loi, comme norme extérieure est abolie pour le chrétien, elle subsiste pourtant, inspirée par l'amour, comme puissance spirituelle qui pénètre l'âme d'un nouveau sentiment de vie. L'« amor dei » et la « caritas » sont, comme on le voit, les uniques impulsions de la vie chrétienne. C'est elles seules qui rendent les œuvres « acceptabilia Deo ».

Goch traite le *côté négatif* du problème de la liberté avec toute la netteté voulue. En attaquant l'ascétisme monacal, il combat sciemment la *double morale* qui est comme l'ossature de l'éthique catholique. A son avis les « conseils » ne sont qu'une forme des « préceptes ». Ils en sont, en quelque sorte, le règlement explicatif et font partie de la « lex evangelica », imposée à tous. Goch proteste tout particulièrement contre les *vœux monastiques*. Comme obligation de la volonté à faire le bien, ils compromettent le monisme de la grâce divine et promettent indûment la perfection. Goch s'accommode pourtant des vœux, s'ils ne se donnent que comme une « oblation » spontanée de la volonté. Si Goch n'a pas tiré toutes les conséquences de sa pensée, s'il n'a pas pénétré jusqu'à réclamer le sacerdoce universel, s'il reconnaît au sacerdoce officiel une autorité empruntée à l'autorité divine, il a pourtant eu des intuitions qui l'amenèrent jusqu'aux confins de la pensée réformatrice. Ne croyons-nous pas entendre Luther lui-même, lorsque Goch affirme que le travail professionnel le plus simple est agréable à Dieu, pourvu qu'il soit inspiré par l'amour de Dieu et du prochain?[1]) Il n'est pas probable que Goch ait senti toute la portée de cette idée. Il l'émet comme en passant. En tout cas elle distance nettement l'ascétisme du Moyen Age.

D'autre part, Goch reconnut distinctement le *danger libertiniste* inhérent au spiritualisme antinomiste. Il repoussa vigoureusement ceux qui s'imaginaient, qu'en Christ tout leur était permis. Cette clairvoyance elle aussi annonce Luther[2]). Si Goch n'a pas directement préparé la Réforme en prêchant la liberté chrétienne, il a pourtant contribué à

---

[1]) De libertate II, 32 s.

[2]) Dial. de quat. erroribus, *Walch* monimenta I, 18, p. 84 ss., chap. 4 et 6 : « credentes in Christo omnia sibi licere arbitrati sunt »

créer l'atmosphère qui enveloppa et vivifia l'esprit de la Réforme. Il mérita certainement le panégyrique que lui décerna Cornelius Grapheus, son éditeur posthume: « libertatis christianae propugnator acerrimus ».

Et pourtant, il nous faut être sur nos gardes. L'aspiration vers un idéal de perfection mystique *neutralisa* finalement les velléités évangéliques de Goch. Et s'il fut un disciple de St-Augustin, sa mentalité religieuse ne contint pas seulement les éléments de la pensée augustinienne qui, en proclamant le monisme de la grâce divine, appelaient la Réforme, mais aussi les inspirations augustiniennes qui s'étaient condensées dans le système de l'Eglise. La liberté que préconisa ce précurseur n'était, en somme, que celle que nous appellerons la liberté négative, une *liberté antinomiste et antihiérarchique*. Elle n'a jamais atteint l'idéal de cette liberté positive qui, supportant allègrement, dominant, transfigurant le monde, fut le cœur même de la piété de Luther. Nous sentons bien ce qui constitue la différence fondamentale entre Goch et Luther. Les « lucubrationes » [1]) mystiques du premier ne sont pas inspirées par l'*expérience* religieuse si féconde qui communiqua un souffle de vie si puisssant au prophétisme du second.

Il convient de citer encore une autre personnalité qui semble rentrer dans la lignée des mystiques à tendances évangéliques et augustiniennes et qui passe pour avoir marqué d'une empreinte la religiosité de Luther: *Jean de Staupitz.*

Les recherches de *Keller* [2]) ont en partie abouti à des résultats franchement fantaisistes. Il semble pourtant indubitablement établi que Staupitz, le vicaire général de la congrégation des Augustins observantins d'Allemagne qui fut non seulement le préposé de Luther, mais son fidèle

---

[1]) Expression employée par Luther dans la dite epistula gratulatoria pour désigner certains morceaux de Tauler, publiés en même temps que les analectes de Goch.

[2]) *Keller:* Johann von Staupitz u. die Anfänge der Reformation, 1888. — cf. *Kolde Th.:* Die deutsche Augustiner-Kongregation und Joh. v. Staupitz, 1879. — *A.-W. Dieckhoff:* Theologie des Staupitz. — Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. Leben, 1887, 169 ss. — *Henri Strohl:* L'évolution religieuse de Luther, 1922, p. 111 s.

conseiller et son bienfaiteur, appartenait à un groupe d'hommes d'Eglise et de laïques qui, dans les années 1520-25, s'éloignèrent tout autant du catholicisme officiel que de la doctrine luthérienne. Ils se rattachaient d'une part au mysticisme et tentèrent d'autre part de régénérer la doctrine de la grâce selon St-Paul et Augustin. Ils ne rompirent pas tous les liens qui les unissaient à l'Eglise et à la hiérarchie, mais ils se montrèrent indifférents aux cérémonies. Evangéliques, sans vouloir être luthériens, ils contribuèrent à intérioriser et à approfondir la religiosité catholique. *Ritschl*[1]) voit en Staupitz un adhérent du quiétisme franciscain qui ne vise pas en premier lieu à une connaissance spéculative de Dieu, mais à l'abdication de la volonté humaine comme but de la religion. La piété de Staupitz se révèle donc comme un mélange curieux et contradictoire de motifs pauliniens sur la souveraineté de la grâce, d'aspirations mystiques vers l'uniformité de l'âme libérée de toute passion et plongée en Dieu, d'amour envers le Christ crucifié pour nos péchés et d'attachement filial aux traditions de l'Eglise. Si, dans la dernière lettre qu'il écrivit, Staupitz a reconnu que « frère Martin l'aurait conduit des carouges que mangent les pourceaux vers les pâturages de la vie », il ne faut pourtant pas oublier qu'il fut une époque dans la vie de Luther, où Staupitz fut le directeur spirituel du frère Martin. D'ailleurs le réformateur ne s'en cacha guère[2]). Dans une lettre écrite en 1542 au comte de Mansfeld[3]), il reconnaît, que Staupitz aurait apaisé certains scrupules, qui avaient surgi dans son âme au sujet de la *prédestination;* le prieur engagea le malheureux à contempler les plaies du Christ, qui lui révéleraient un dieu miséricordieux au lieu du « Deus absconditus » de l'Ecole d'Occam. Dans une lettre de mai 1518 il est question *d'autres angoisses* que Staupitz aurait vaincues, de l'éternelle crainte qu'avait Luther d'avoir, en commettant

---

[1]) o. c. I [2] 124, 467. cf. *Harnack*, Dogmengeschichte III, 383 s. — *Bœhmer:* Luther im Lichte der neueren Forschung, 3e éd., p. 55, désigne Staupitz comme un disciple authentique de S. Bernard.

[2]) cf. Ed. d. W. 1, 525 s., propos de table (Ed. d. W.) 2, 582, 2, 112, 2, 227, lettres Ed. *Enders* I, 196.

[3]) Ed. *De Wette* V, 513.

un péché mortel, perdu les dispositions requises pour obtenir la grâce que confèrent les sacrements. Cette fois-ci encore Staupitz trouva la bonne parole qui « transperça l'âme de son pénitent comme la flèche d'un puissant ». La voici: « L'amour de Dieu et la justice n'est pas la fin, mais le commencement de la vraie repentance ». Le vicaire général montra donc à Luther que, pour que nous parvenions à la vraie pénitence, il fallait que Dieu se révélât à nous dans l'œuvre du Christ, comme un Dieu de bonté et de grâce, et non comme un Dieu qui n'accorderait le salut que proportionnellement aux efforts méthodiques du chrétien. Luther savait déjà qu'il fallait aimer Dieu, mais maintenant seulement, il se rendit compte que Dieu nous aimait de son côté. Staupitz n'avait, d'ailleurs, discerné qu'une partie de la vérité, car il n'avait pu comprendre l'horreur des angoisses de Luther[1]). Le haut dignitaire n'avait pas le même sentiment du péché que le pauvre religieux d'Erfurt et de Wittemberg. Le théologien mystique ne comprit pas le besoin brûlant qu'éprouvait Luther de s'assurer de son salut. Comme St-Bernard, Staupitz n'aurait même pas osé demander à Dieu de lui accorder la certitude de son salut.

Ce que nous avons fait observer en partant de l'influence de Goch sur la formation intérieure de Luther nous devons le répéter, en nous demandant ce que le réformateur dut à Staupitz. Celui-ci aussi ne fut qu'un guide. Luther dit expressément qu'il vérifia dans la Bible les conseils que lui donna Staupitz. Celui-ci non plus ne put ni assurer ni épargner à Luther *l'expérience de vie personnelle* qui devait être l'élément constitutif de sa piété.

A ces diverses influences vint se joindre un mouvement d'un caractère moins personnel encore et moins intime, mais d'une portée plus vaste que la théologie spiritualiste des quelques « précurseurs » que nous venons de nommer. Le signal de la liberté chrétienne que Luther jeta dans le chaos de son époque, répondait à un mot d'ordre que la *Renais-*

---

[1]) L. s'en est même plaint: Dans une conversation qu'il eut avec Schlaginhaufen, L. raconta: Quand je me plaignais de ces tentations à Staupitz, il me répondait: « je ne vous comprends pas, je n'en sais rien... » H. Strohl, o. c., p. 114.

sance avait fait retentir dans un autre ordre d'idées. La nouvelle religiosité toute personnelle était conforme à l'esprit d'*indépendance spirituelle* qui s'était emparé de l'Occident et qui est une des marques significatives de l'homme moderne. Mais cette tendance elle non plus ne fut guère génératrice, en ce qui regarde la vie religieuse de Luther ou son idée de liberté. Elle ne fit que creuser le lit, dans lequel l'expérience toute personnelle de Luther devait se répandre. Nous y reconnaissons une analogie ou tout au plus une prédisposition de l'esprit de la Réforme. L'homme du XV^e^ et du XVI^e^ siècle avait découvert sa puissance immanente. Il osa défendre les droits de l'individualité envers et contre toute collectivité, quel que fût son nom ou sa tradition vénérable. Il opposa donc même à l'autorité de l'Eglise l'indépendance de la personnalité humaine, voire de la personnalité chrétienne. Il proclama le droit naturel[1]). On peut démêler dans ce sentiment plus intense du moi l'impulsion saine, virile, concentrée que le *stoïcisme* avait su donner à la vie[2]). En parcourant le début du « traité de la liberté », où Luther s'écrie: « Cela peut-il nuire à l'âme, que le corps soit prisonnier, malade, faible, qu'il souffre de la faim et de la soif, qu'il doive subir ce qui ne lui convient pas? Aucune de ces choses n'atteint l'âme, ne peut la libérer ou l'asservir, la rendre bonne ou mauvaise »[3]), ne se souvient-on pas d'abord de certains passages d'Epictète ou de Marc-Aurèle et ensuite de cette lettre que *Willibald Pirckheimer*, représentant typique de la Renaissance allemande, écrivit à sa sœur Charitas et dans laquelle il lui vante la philosophie et les vertus stoïciennes qui donnent la force de surmonter toutes les tribulations? « Le rôle de la philosophie, dit-il, consiste à nous cuirasser, afin que nous supportions allègrement et d'un cœur vaillant toutes les mi-

---

[1]) « Jus naturae quod nemo prohibere potest nec a nobis auferre quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est ». C'est ainsi que s'exprime p. ex. *Grégoire de Heimburg*, juriste et patriote allemand du XV^e^ siècle qui avait élevé hardiment sa voix contre le pontificalisme grandissant de l'Eglise. v. Goldadsti Monarchia II, 1581.

[2]) *Dilthey:* Auffassung u. Analyse des Menschen im XV. u. XVI. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie 5, p. 352 ss.

[3]) Version allemande du traité, § 3.

sères terrestres »[1]). Nurembergeois, Pirckheimer représentait cette classe d'hommes qui, dans les villes libres d'Allemagne, se distinguaient par l'indépendance de leur esprit et de leur caractère et qui, quoique émancipés de la discipline ecclésiastique, mettaient leur point d'honneur à mener une vie exemplaire et à témoigner leur confiance en Dieu. C'est dans le milieu libéral des républiques urbaines, à Strasbourg, Augsbourg, Nuremberg, Ulm que la Réforme trouva un terrain tout préparé. Si *Sébastien Brant*, le secrétaire du magistrat de Strasbourg, s'attaquant dans sa satire, « la nef des fous », aux cagots qui se traînent sur leurs genoux nuit et jour et n'ont pourtant pas la hardiesse de se confier à Dieu et au monde[2]), est le représentant littéraire de cette grande bourgeoisie, *Albert Dürer*, de Nuremberg, en fut le peintre grandiose. C'est lui, qui, en 1513, sous les traits du chevalier qui ne craint ni la mort ni le diable, reproduisit le type de l'homme nouveau, dont le Colleone de Venise fut non seulement le pendant, peut-être le modèle artistique, mais l'expression historique. Cette fière mentalité qui, d'une part, poussait l'homme à déployer toutes ses facultés naturelles et, d'autre part, à constituer pour lui seul et par ses propres moyens le commerce avec les réalités invisibles, devait faire ressentir à l'âme religieuse la devise de la liberté chrétienne comme un message tout indiqué et plein d'actualité. Il est un fait avéré que, dans la suite, en Allemagne du moins, l'indépendance de la personne humaine ne s'est maintenue que dans le rayonnement de l'idée religieuse préconisée par la Réforme.

Ne tirons pourtant pas des conséquences excessives de cette analogie. Si nous constatons une certaine affinité entre l'esprit d'indépendance de la Renaissance et la liberté chrétienne révélée par la Réforme, il ne faut pas oublier que les

---

[1]) Cité par *Dilthey*, o. c.

[2]) « Gott hat uns darum nicht geschaffen,
Dass wir Mönche werden und Pfaffen. »
« Es ist Gottes Wille und Meinung nicht,
Dass man der Welt so tue Verzicht,
Und auf sich ganz allein hab acht. »
Cité par *Dilthey*, o. c.

prémisses sont très différentes de part et d'autre. Les humanistes partirent d'un naturalisme idéaliste, puisé aux sources de l'antiquité grecque, qui se conciliait pourtant assez facilement avec la conception du monde que professait la piété ecclésiastique du Moyen Age. Il n'y eut pas chez eux un nouveau principe de vie. L'idéal de vie qu'affirma Luther, procéda, par contre, de sa propre expérience religieuse et se développa indépendamment des directives de la Renaissance. Il était impossible que la régénération de la personne chrétienne n'eût pas des origines plus personnelles et plus intimes que les impulsions de surface qu'un individualisme souvent effréné communiquait à l'homme de la Renaissance. De même, l'entente que Luther, plus tard, conclut avec le monde, eut des motifs religieux plus sévères que l'apothéose de la vie terrestre, dont Laurent de Médicis et ses artistes firent leur credo[1]). Mieux qu'en Luther, l'esprit de la Renaissance et de la Réforme se rencontrèrent en *Zwingli*. Il est indéniable que lui aussi prit son point de départ dans un besoin intérieur. Comme Luther, il opposa aux moyens de grâce de l'Eglise la justification, due exclusivement à la grâce de Dieu et qui ne peut être saisie que par la foi personnelle. Mais cette conception paulinienne prit l'envergure d'un universalisme religieux des plus hardis. Déterminée par la philosophie stoïcienne et le panenthéisme de ses contemporains humanistes, la saine et claire religiosité du Zuricois chercha à s'assimiler les forces voisines de l'histoire et de la culture, afin d'embrasser la totalité de la vie. Le traité classique de Zwingli « de vera et falsa religione », part d'un principe de philosophie religieuse vraiment étonnant pour l'époque; il fonde la connaissance religieuse sur le fait que Dieu se serait révélé non seulement dans la pensée chrétienne, mais dans la sagesse des gentils comme dans le culte juif. A cette piété large, clairvoyante et virile de Zwingli, dont nous ne constestons

[1]) « Quant e belle giovinezza
Che si fugge tuttavia
Chi vuol esser lieto, sia :
Di doman non c'è certezza. »
Chant de carnaval de Laurent le Magnifique.

aucunement le caractère de vie personnelle, il manqua pourtant l'intensité et la ferveur que la foi de Luther dut évidemment à la puissante exclusivité et à la concentration profonde de ses inspirations religieuses. En somme, les avances par lesquelles le mysticisme, la théologie des « précurseurs », et l'individualisme de la Renaissance contribuèrent à la formation du génie religieux de Luther et de son idéal de liberté chrétienne, furent d'une importance insignifiante[1]). C'est dans le creuset de son expérience fondamentale que sa piété se forma. Pour en apprécier toute la portée, étudions la personnalité du réformateur.

2. La personnalité de Luther

Il est malaisé de déterminer l'individualité du réformateur. On a parcouru ses œuvres, on connaît les détails de sa vie, on croit avoir une connaissance très nette de sa *personnalité*. Mais plus on s'efforce d'embrasser cette âme dans son unité, moins on la saisit. En tout cas on n'en saisit pas l'*unité logique*. Sa *doctrine* n'est, d'ailleurs, pas plus unifiée que sa personnalité. En faisant de l'Evangile la pierre angulaire de la religion, Luther a détruit le syncrétisme catholique. Mais si sa doctrine représente une réduction grandiose de ce que l'Eglise avait fait du christianisme primitif, elle n'en est pas pour cela ramenée à une unité indivisible. Enfin, la *piété* de Luther n'est pas, elle non plus, absolument incomplexe.

Notre travail devra nous démontrer que, malgré le principe directeur dont nous essaierons de déduire la pensée de Luther, sa conception de la liberté chrétienne, elle aussi, ne fut aucunement homogène. Nous y relèverons même des écarts si énormes qu'ils semblent inconciliables. Comment expliquer ces divergences? On peut songer à les faire re-

---

[1]) Nous repoussons donc nettement la thèse que M. *Ch. Guignebert*, dans son récent ouvrage : « Le christianisme médiéval et moderne », 1922, met en tête de son chapitre sur la Réformation : « C'est de l'action de l'humanisme sur la pensée religieuse et le sentiment religieux qu'est née la Réforme protestante », p. 195.

monter aux *expériences variées* qui furent réservées à Luther *aux différentes époques* de sa carrière prophétique. Les influences dues à l'évolution de la Réforme contribuèrent assurément à modifier certaines positions du réformateur. Nous y reviendrons en temps et lieu.

Mais il nous semble qu'il faut chercher avant tout *dans la personne même* de Luther les germes des contradictions manifestes qui se présenteront à notre examen. Et il faudra sonder les profondeurs de son être, car ces antinomies ne s'expliqueront pas uniquement par la variabilité de son caractère, tantôt renfermé, tantôt expansif, ou de son tempérament tantôt colérique, tantôt mélancolique. L'âme elle-même est en jeu. Nous touchons à un problème de psychologie religieuse.

La première impression qu'on éprouve en contemplant cette grande figure, est celle d'une *religiosité innée*, essentielle, coulant de source et inondant tous les traits de sa physionomie intérieure. Luther n'était pas et ne voulait pas être [1]) ce qu'on appelle communément un homme pieux, c'est-à-dire un homme qui, à ses heures, se serait ouvert aux inspirations venant d'en haut, ou aurait accompli de bonnes œuvres, ou aurait mené une voie honnête. Il ne voulait être qu'un chrétien: l'âme chrétienne était le fond même de son caractère, de sa pensée, de sa conscience, de ses actes, de toutes les fonctions de son être.

Cette piété fondamentale était en *premier* lieu: *intuition religieuse*. L'énergie de cette intuition permit à Luther de voir au fond des choses. Ce qu'il percevait avec une lucidité de visionnaire, n'était pas un enchaînement de notions théologiques, de règles, de traditions, mais une réalité vaste, simple, sacrée. Avec le même instinct des réalités qui caractérise le génie d'un Rembrandt ou d'un Gœthe, son charisme religieux démêlait partout, dans la vie, dans la Bible, dans l'histoire, les réalités religieuses. Sa sensibilité extrême pour tout ce qui est vrai et essentiel provoquait non seulement les moindres vibrations de sa propre conscience, mais devinait, en sus, l'insuffisance des

---

[1]) cf. Ed. d'E. 14, 359.

réformes humanistes ou l'indigence intérieure de la soi-disant perfection anabaptiste. Son sens des réalités se refusa à toutes les suggestions psychologiques de la doctrine ou de l'ascétisme catholique, et, d'autre part, se libéra du leurre des spéculations néo-platoniciennes. Bref, cette intuition religieuse préserva instinctivement son œuvre de toutes les infiltrations pernicieuses. C'est en elle qu'il faut donc chercher les motifs les plus intimes et le secret de la vie spirituelle de Luther. C'est cette piété intuitive qui constitue le phénomène: Luther.

C'est d'elle que partit — et c'est une *seconde marque* de sa personne religieuse — une puissante *impulsion religieuse*. Mais ici la disjonction commence, les contradictions surgissent. L'impulsion religieuse ne conserve pas son unité harmonieuse, n'évolue pas selon un schéma absolu, invariable. L'unité de la vie personnelle de Luther se retrouva moins dans les données substantielles de sa conception religieuse, que dans la continuité de l'impulsion religieuse qui, avec une égale sincérité et toujours selon une nécessité intérieure, se rua en quelque sorte aveuglément dans le cours de son existence. Cet élan ne put s'effectuer en ligne droite. *La vie intérieure de Luther n'était pas orientée vers un but déterminé.* Elle n'obéit jamais à l'attraction d'une cause finale, mais uniquement à une contrainte partant du centre même de sa vie. L'œuvre à accomplir ne fut pour lui que l'aboutissement parfois fortuit de sa vie intérieure[1]).

Le flux de l'impulsion religieuse se partagea donc pour se retrouver.... ou pour se décomposer. L'originalité même du phénomène vital présuppose des flottements, des détours, et c'est précisément dans ces méandres d'aspirations et de pensées diverses que nous surprenons la persistance de l'impulsion première. Mais ce qui, pour d'autres, pour le troupeau des esprits subalternes, pour les successeurs et les imitateurs, dont la route était toute tracée, eût été une inconséquence et une infidélité, fut pour l'initiateur le seul moyen de se frayer une voie. Non seulement la pensée, mais aussi le *caractère* de Luther oscilla entre les contradictions les plus

---

[1]) *Seeberg*, Dogmengesch. IV, p. 55 : « il ne s'agit pas pour lui d'une réforme de l'Eglise, mais de sa vie personnelle ».

manifestes. Poussée par des intuitions qui ne mûrissaient pas toujours, par des intentions que distançaient les faits, par des atavismes qui, passagèrement, obscurcissaient ses yeux, sa vie, s'élançant dans une carrière tracée par la main de Dieu, dut bien souvent se buter. Mais ces fluctuations mêmes furent des nécessités intérieures, parce qu'elles obéissaient au rythme d'une vitalité subjective. Luther a lui-même expliqué la puissance de son instinct tâtonnant par une image devenue célèbre: « Dieu m'a conduit sur les sommets comme une rosse dont les yeux sont aveuglés[1]), afin qu'elle ne voit pas ceux qui viennent la heurter... car rarement bonne œuvre, entreprise en sagesse et prévoyance, n'atteint son but. Tout doit se faire comme dans un dédale d'inconscience »[2]).

Nombreuses sont les divergences qui, chez le réformateur, partent de la même intuition fondamentale, mais finalement coopèrent pour réaliser l'unité dynamique de sa vie. Nous observons souvent comme un *dédoublement de sa nature religieuse.* On l'a appelé un Janus. Notons *quelques-unes de ces bifurcations:*

Nous signalerons d'abord le grand écart qui, dans la disposition religieuse de Luther, sépare son *pessimisme* tonique et radical, inspiré par le sentiment du péché, et *l'optimisme* rayonnant et irréductible de sa foi.

Ou bien, nous constatons d'une part, un *idéalisme candide et sublime*, qui, se désintéressant absolument de toutes les obsessions du jour, attend la régénération du monde et de l'Eglise uniquement de la puissance inhérente à la Parole de Dieu, d'autre part nous trouvons chez Luther un *sens très aigu des nécessités immédiates.* Parfois il rejette avec un mépris souverain tout compromis politique ou théologique, il repousse le glaive que met à son service Sickingen, il se moque de la diplomatie pusillanime de Mélanchthon, il secoue la pesante protection de son Electeur, il écarte les avances intéressées des humanistes — d'autres fois, par

---

[1]) Certains germanistes comprennent le terme employé: « geblendet » dans le sens de « masqués par des œillères ». Cela ne change d'ailleurs rien au sens de l'allégorie.

[2]) Ed. d'E. 57, 31 s.

contre, le sentiment de sa responsabilité le pousse à s'occuper jusque dans les moindres détails de la réorganisation ecclésiastique; alors il écrit des catéchismes, visite des paroisses, sermonne les pasteurs, adresse épîtres, rapports, avis aux princes, magistrats, maîtres d'école, pères de famille.

Voici un autre contraste: Luther a des moments, où, plongé dans la *méditation*, il est *fermé* à toutes les rumeurs et toutes les mesquineries venant du dehors; il oublie de manger et de dormir; sa femme est obligée de le rappeler à la vie et à ses devoirs. D'autres fois, en pleine tempête, il révèle un lyrisme inattendu, il porte un *intérêt* caressant *aux moindres révélations* de la bonté divine; en 1530, par exemple, au milieu de la crise d'Augsbourg, retenu au château de Cobourg, il entend avec ravissement le chant du premier rossignol et il écrit sa délicieuse lettre à Petit-Jean, son fils. C'est de part et d'autre son intuition religieuse qui ici transfigure son réalisme naturel et là inspire un idéalisme qui n'est que le sentiment puissant des réalités invisibles.

C'est encore cette même antinomie, harmonisée au fond par l'état d'âme religieux, qui se révèle dans son *appréciation contradictoire de la Bible*. D'une part l'instinct idéaliste des réalités absolues lui suggère un libéralisme hardi, qui va jusqu'à constater différents degrés de révélation au sein même du Nouveau-Testament. D'autre part son réalisme matériel se plait dans un verbalisme étroit et lui dicte le « EST » que, dans sa discussion mémorable avec Zwingli, il trace à la craie sur la table de Marbourg.

Autre exemple: L'harmonie préétablie de sa religiosité permet à la *foi* religieuse la plus libre, la plus spontanée, la plus originale, de se cantonner pourtant, à l'occasion, dans un *dogmatisme* étriqué, sans se laisser d'ailleurs jamais emprisonner définitivement dans le système que les adeptes et les successeurs du réformateur prônaient comme l'expression authentique de la doctrine luthérienne. On peut dire que Luther ne fut qu'un médiocre théologien, précisément par ce qu'il était un génie prophétique. Quand il théologisait, ses impulsions religieuses se déversaient sans cesse en torrents dans les carrés du système et en

troublaient les tracés réguliers et l'ordonnance indispensable. Ou bien, ce qui revient au même: les théorèmes cessaient d'être ce qu'on pouvait attendre d'eux, parce que l'abondance des conceptions religieuses de Luther et l'intensité de son subjectivisme les privaient de leur indépendance scientifique ou en entravaient les déductions logiques. Bref, que l'impulsion vitale séparât ce qui devait être uni: foi et croyance, ou qu'elle amalgamât ce qui devait rester disjoint: catégories intellectuelles et phénomènes affectifs, de part et d'autre nous constatons une inconséquence passagère, partielle, contingente, qui pourtant ne contribue qu'à mieux faire sentir l'unité dynamique et fondamentale de la personnalité religieuse de Luther. On ne devrait donc pas parler d'une pensée directrice de Luther, il serait plus juste de parler d'un sentiment générateur. Il était plutôt une âme qu'une tête. Pour la vie religieuse la plus intense, il ne trouva parfois qu'une définition naïve et rudimentaire. Il éprouvait d'ailleurs lui-même moins l'impatience de juger ses connaissances que le besoin de vivre sa vie.

Voici un autre dualisme: Quand il s'agit de la cause de Dieu, Luther prend l'attitude d'un *novateur révolutionnaire* qui ne demande qu'à « noyer le pape et sa valetaille dans la mer tyrrhénienne », d'autre part il se dévoile comme un *esprit conservateur* qui abhorre la mentalité révolutionnaire des paysans ou l'anarchie spirituelle des anabaptistes.

Autre conséquence géminée de sa disposition fondamentale: d'une part sa *fierté* qui va jusqu'à l'orgueil; à la pensée d'être l'instrument choisi par Dieu, il s'écrie: « Martinus, bien connu au ciel, sur la terre et aux enfers ». D'autre part son *humilité* se prosterne devant celui qui est seul grand : « Que Martinus meure, mais que Christ vive! »

Enfin ce phénomène peu commun: Chez l'homme de génie la *réceptivité contemplative* qui raisonnablement devrait paralyser la volonté, se change spontanément en *puissance créatrice.* L'énergie réceptive est tellement intense qu'elle est en elle-même déjà un acte créateur. C'est le cas de Luther. Si sensitive qu'elle fût, sa nature possédait en elle le ressort qui fit de cette âme repliée sur elle-même un homme de volonté, un chef; de cet être profondé-

ment solitaire un foyer d'action communicative. On peut relever dans la personne de Gœthe [1]) une relation analogue entre la puissance d'assimilation [2]) et la fécondité artistique.

Nous voyons donc dans la personne religieuse de Luther les instincts les plus variés se partager et se rejoindre, les contrastes les plus surprenants surgir et se fondre, comme dans un tableau de Rembrandt les ombres et la lumière se marient de telle façon que les ténèbres les plus épaisses semblent pénétrées d'une lumière dorée, tandis que la lumière la plus glorieuse semble teintée par des ombres mélancoliques. « Le ton disparaît dans la lumière comme il disparaît dans l'ombre. Tout s'éclaire ou s'assombrit, tout rayonne ou s'obscurcit dans des effarements alternatifs ». Ce que *Fromentin* [3]) dit du clair-obscur de la « Ronde de Nuit », on peut mutatis mutandis l'appliquer à Luther, dont la piété foncièrement personnelle serait en quelque sorte le principe colorant qui détermine et embrasse toute la gamme des tons religieux.

Autre analogie: Nous parlions tout à l'heure d'une harmonie religieuse préétablie. En effet, les contrastes que, parfois, nous découvrons chez Luther, nous rappellent la diversité des monades de Leibnitz, dont chacune représente le monde d'une façon indépendante et particulière et qui toutes ensemble forment pourtant une unité parfaite. Chez Luther les éléments substantiels de la connaissance et de la conviction ne se fondaient pas toujours et ne se complétaient pas logiquement. Mais la fonction vitale, la tendance organique de son moi religieux unissaient néanmoins ses diverses aspirations et, malgré bien des déviations, poussaient immanquablement son âme vers le sens profond, vers le but prédestiné et providentiel de sa vie.

Il ne faut donc pas s'étonner ni s'effrayer, si la variabilité personnelle de Luther fit aussi aboutir à un *hiatus sa conception de la liberté chrétienne.* Nous verrons s'éle-

---

[1]) *Dilthey:* Das Erlebnis und die Dichtung », p. 196 ss. *Simmel:* « Gœthe », p. 13 ss.

[2]) « Erlebnis ».

[3]) « Les maîtres d'autrefois », éd. Nelson, p. 299.

ver de son fond religieux différentes expressions de la liberté qui, à première vue, semblent absolument incompatibles entre elles. Nous noterons surtout deux états d'âme: d'une part, un quiétisme pathologique se désintéressant du monde jusqu'à en désespérer; de l'autre, une piété naïvement ouverte à toutes les manifestations de la vie, dominant, transfigurant, sanctifiant les choses naturelles. Ce sont les deux nuances les plus distantes l'une de l'autre, entre lesquelles s'étend toute une suite de tendances et d'inclinations, tout le spectrum de la liberté. Mais ces contradictions et ces nuances, quelque inconcevables qu'elles apparaissent à la raison, présupposent l'harmonie préétablie de l'intuition religieuse.

3. Le principe générateur de la piété de Luther

Toute imprégnée des inspirations dues à l'étude de l'histoire des religions, notre époque s'intéresse plus aux données immédiates de la vie religieuse qu'aux formes secondaires: confessions concrètes, dogmes établis, systèmes théologiques. Dans la Réforme, les savants de notre temps, poussés par cette même préoccupation, ont avant tout approfondi le *phénomène religieux.*

On a compris que l'œuvre de Luther ne consista point, comme on l'admettait encore il y a 50 ans, à modifier telle doctrine ou à abolir telles institutions du passé catholique, qu'elle ne s'épuisa pas à promulguer un dogme nouveau, par exemple celui de la justification par la foi, à arrêter les grandes lignes d'une nouvelle conception de l'Eglise ou à remplacer l'autorité de la hiérarchie par l'infaillibité de la Parole de Dieu. Luther a vraiment pénétré jusqu'aux valeurs essentielles de la religion, et a osé jeter les bases d'une nouvelle piété chrétienne. Il a libéré le sentiment religieux, en le fondant sur une *expérience de la conscience subjective.*

Quelle fut cette expérience primordiale et fondamentale de Luther? Nous n'avons pas à suivre le moine augustin

à travers toutes les phases de son combat intérieur[1]). Nous n'en donnerons que le sens et le résultat.

L'expérience de Luther a un *double aspect*. Voici *le premier:* En Luther une subjectivité d'un caractère éthique très prononcé et très pur trouva sa mesure absolue dans l'objectivité spirituelle la plus élevée. Luther éprouva la *sainteté* de Dieu avec une énergie de sentiment inouïe. Il s'exposa résolument aux yeux incorruptibles de l'Eternel. Il reconnut que Dieu exige de l'homme un cœur entier, indivis, accompli; car ce qui serait entaché d'égoïsme ne pourrait entrer en contact avec lui. La volonté humaine doit donc être librement et inlassablement orientée vers le but suprême. Si, paralysée par l'esprit de crainte et de servitude, elle ne l'atteint pas, cela ne comporte pas seulement une imperfection regrettable, mais vénielle, ce sera l'essence même du péché. Luther se voyant incapable d'éveiller en lui-même cette volonté bonne ou cet amour de Dieu, qu'aucun désir personnel ne corrompt, sentit peser cet état d'insuffisance sur sa conscience comme un crime continuel. Tous les soporifiques de la pratique catholique exercèrent un effet contraire sur cette âme altérée de justice: l'aspect du crucifié ne lui révélait que la sainteté inaccessible de Dieu et le plongeait dans des angoisses infernales. Les exercices monastiques ne le protégeaient plus contre la colère du Dieu arbitraire et mystérieux que lui avait enseigné l'occamisme. Luther reconnut l'incompatibilité absolue de l'idéal divin et de l'obligation humaine. Pessimisme, si l'on veut, ou conscience qu'a la créature de son néant en face du créateur[2]), mais de toute façon: sincérité radicale et incorruptible. Nous reparlerons de cet aspect de l'expérience de Luther en analysant le traité: « de servo arbitrio ».

D'autres aussi connurent le désespoir de l'âme séparée de son Dieu. Mais ce qui, chez Luther, fut unique, c'est l'énergie pathétique et la sincérité intransigeante avec lesquelles il éprouva l'*absoluité de la volonté divine.*

---

[1]) cf. *H. Strohl*, L'évolution de Luther, 1922.

[2]) *Otto*, das Heilige: « Creaturgefühl ».

Cette même impétuosité du sentiment religieux qui l'avait précipité au fond de l'abîme devait l'enlever jusqu'aux cieux et lui faire connaître l'*absolutié de la grâce divine*.

Voici comment Luther parvint à la connaissance de la miséricorde divine: En éprouvant la justice du Dieu très saint, il s'était jugé avec une sévérité qui correspondait à l'implacabilité de la volonté divine. Mais il trouva la solution de sa crise intérieure dans le message de Paul (Rom. 1, 17) que Dieu révélait *sa justice* dans l'Evangile. Sa justice, et non encore sa miséricorde! On croit pouvoir faire remonter cette expérience décisive à une intuition qui, un jour, en 1512 ou 13, vint à Luther dans la « Tour » du « couvent noir » de Wittemberg[1]): Luther reconnut que le fait de douter et de désespérer de sa propre justice ne pouvait lui venir que de Dieu lui-même. Ce pessimisme radical n'était-il pas le don le plus grand et le plus précieux de Dieu? Du coup le sentiment de son néant ne lui apparut plus comme une anomalie morbide, mais comme le chemin normal voulu par Dieu, et plaisant à Dieu. En se condamnant lui-même et en se rendant compte de ce qu'était le péché en soi, Luther vit son jugement concorder avec celui de Dieu. N'était-ce pas un premier contact avec l'Eternel? Evidemment Dieu le recherchait, le visitait, s'affirmait en lui, se révélait précisément dans ses doutes. A quelles fins? Ce ne pouvait être que pour le sauver. Oui, ce ne pouvait être que la *grâce* de Dieu qui avait éveillé en lui cette horreur du mal. Dieu n'avait donc pas détrôné la justice pour pouvoir accorder sa grâce — telle avait été l'opinion de St-Augustin et de la théologie scolastique — mais Dieu accordait sa grâce en quelque sorte à travers la justice et au moyen de la justice.

Un autre passage encore: 1. Sam. 2, 6, donna à Luther la clef de l'expérience déprimante par laquelle il avait dû passer: « Le Seigneur est celui qui fait mourir et qui fait vivre, qui fait descendre au séculpre et qui en fait remonter ». Il faut donc, dit-il, que chaque homme passe

[1]) Tischreden, éd. Schlaginhaufen, p. 407.

par les transes d'une conscience épouvantée, afin de pouvoir ressentir toute la plénitude de la miséricorde divine[1]).

A l'expérience personnelle vint s'adapter la *formule théorique*. Celle-ci part de la notion de Dieu. Elle applique l'idée de la justification d'abord à Dieu. Puisqu'il est juste, Dieu justifie. Luther explique le « justus es » (Ps. 118 [119], 137) par la glose suivante: « solus tu et omnes justificans ». Dieu anéantit et châtie l'homme, afin de pouvoir lui communiquer la justice, sa propre justice; ou — autre face du paradoxe — ce Dieu qui justifie le pécheur peut être reconnu comme juste[2]). C'est ce que les docteurs appelaient la « justificatio dei passiva »: Dieu ne demande qu'à se consacrer à ceux qui manquent de toute perfection. Car c'est « l'essence même de Dieu, non de recevoir des biens, mais d'en distribuer »[3]). C'est ainsi que Luther, dans la justice divine[4]), reconnut la grâce de Dieu, dont nous bénéficions en Christ; ou, si l'on veut, c'est ainsi que la pénitence unit l'homme à Dieu.

Mais revenons à l'expérience personnelle de Luther: Si Dieu l'avait choisi pour lui faire faire cette expérience, cela lui prouvait que Dieu ne le réprouverait pas. Dieu ne pourrait qu'accomplir la bonne œuvre qu'il avait commencée en lui. Comme le bon Samaritain — c'est un symbole que Luther affectionne — Dieu l'avait recueilli dans son hôtellerie, afin de le guérir. « Chez le Christ », dit Luther, « il y a toujours un pécheur et un juste. » Un pécheur qui a le sentiment de son péché et qui condamne son iniquité, et un juste dans le cœur duquel Dieu lui-même agit pour le remettre sur le chemin de la justice. Le pécheur ne pouvant accomplir la loi n'a d'autre ressource que de s'*abandonner à la grâce de Dieu* et de se placer résolument et

---

[1]) cf. Ed. d'E. 37, 348. — cf. *Gottschick J.*, « Die Erfahrung der Höllenschrecken und der Christenstand nach dem Urteil Luthers ». Zeitschr. für Theol. u. Ki. I, 255 ss.

[2]) Comm. de l'Ep. aux Rom., éd. Ficker II, 55, 31 ss.

[3]) Ed. d. W. 4, 269.

[4]) cf. *Karl Holl:* Die justitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlands (Festgabe für Harnack), 1921, p. 74, p. 91. *Emanuel Hirsch:* Initium theologiae Lutheri (Festgabe für Kaftan), 1920, p. 168, 169.

avec une confiance hardie sur le roc de l'Evangile. A l'épouvante qu'avait exercée sur la conscience de Luther la puissance *terrifiante* du Dieu mystérieux et saint, répondait l'intensité avec laquelle son cœur éprouva alors la puissance *fascinante* du Dieu révélé et miséricordieux. L'enfer avait engendré le ciel.

Pour s'assurer à tout prix de son salut, Luther se dépouilla donc de tout ce qui eût pu être un titre de gloire[1]). Il sacrifia sa propre volonté, sa raison, sa tranquillité, sa chair, tous ses mérites et se remit avec une humilité enfantine entre les mains de son maître. Et le miracle s'opéra: Par la foi il trouva un père miséricordieux et, en lui, tout ce qu'il avait délibérément abandonné: le ciel et la terre, la possession du monde et la vie éternelle.

Le Dieu miséricordieux! voilà donc *l'autre aspect* de sa conception de Dieu et de son expérience religieuse. Luther reconnut en Dieu l'*auteur unique* de son salut. La grâce de Dieu communique au pécheur le sentiment de son iniquité. La grâce éveille en lui la foi. La grâce admet le pécheur repentant dans la communion de l'Eternel. La grâce établit elle-même les conditions nécessaires pour recevoir le pécheur sans que la sainteté de Dieu en soit profanée. La grâce dépouille le pécheur de son état de pécheur. Elle s'abaisse spontanément vers l'homme indigne, elle lui pardonne. Pour Luther la question de la possession de Dieu est devenue une *question de pardon*. Pour acquérir son salut, l'homme n'est plus soumis à aucune condition. Dieu ne lui demande pas de renouveler son cœur *avant* le pardon. Le pécheur ne le pourrait pas, d'ailleurs. Il doit précisément reconnaître qu'il est incapable de gagner son salut. En

---

[1]) « Alors nous adorons véritablement Dieu, si nous nous anéantissons nous-même, si nous lui attribuons toutes louanges et toute gloire et tout ce qui peut être en nous. Car en donnant à Dieu ce qui lui revient comme ce qui nous appartient, nous ne gardons rien pour nous; le néant est à nous, le tout est à Dieu, de qui nous l'avons reçu. » Ed. d. W. 3, 282 s., cf. 429.

« Lorsque l homme est anéanti avec toutes ses valeurs et œuvres et dans tout son être, qu'il ne reste plus qu'un misérable pécheur damné et abandonné, alors on verra venir l'aide et la puissance de Dieu. » Ed. d. W. 2, 160.

d'autres termes, dans son *repentir* ce ne sont pas la volonté ou le cœur qui sont engagés, mais uniquement la conscience. Dieu pardonne, voilà tout; c'est de cette donnée que part le chemin du salut. Cet amour de Dieu qui nous pardonne inlassablement, afin de nous sanctifier, est consigné une fois pour toutes dans la personne historique et dans l'œuvre du Christ; c'est-à-dire que notre salut est acquis avant même que nous puissions y contribuer. *C'est en Dieu que repose la causalité créatrice unique et absolue du salut de l'homme.* C'est lui qui inscrit la loi morale dans la conscience et c'est lui qui considère le pécheur repentant, comme s'il était juste. C'est lui, dont la sainteté condamne, lui, dont la miséricorde pardonne. C'est lui qui non seulement donne à l'homme le sentiment de son obligation, mais qui lui accorde aussi le moyen d'appréhender [1]) sa grâce et de satisfaire à sa justice: *la foi.*

La foi est l'organe créé par Dieu, par lequel l'homme peut ressentir l'action divine dans une forme humaine. Provoquée non par une décision humaine, mais par l'impression que fait sur l'âme la révélation de la grâce en Christ, elle établit, confiante et certaine, le contact avec cet amour plus puissant que le péché et la détresse, auquel l'homme, par lui-même, n'aurait pu s'attendre. La connaissance de Dieu n'étant pas une question de spéculation [2]) ou de raisonnement théorique, mais une question de vie, la foi se révèle comme une fonction non de l'intelligence, mais du sentiment et plus encore de la volonté; la foi assure la pénétration réciproque de l'élément divin et de l'élément humain et nous fait ressentir comme un phénomène de la conscience humaine ce qui en réalité est un miracle de l'immanence religieuse: « finitum capax infiniti » — voilà en quoi la conception protestante se rencontre avec la tradition catholique; mais voici en quoi elle la dépasse et l'approfondit: « non per se, sed per Christum ».

L'impulsion divine se changeant, par la foi, en une

---

[1]) cf. Apol. C. A. II, 62, 63. « Haec fides *accipit* remissionem peccatorum, justificat et vivificat ».

[2]) « C'est la vie, la mort et le châtiment qui font le théologien et non la connaissance, la lecture et la spéculation. » Ed. d. W. 5, 163.

expérience de l'homme, le besoin le plus impérieux de l'âme se trouve être réalisable: la *certitude du salut*. Par la foi l'homme acquiert l'assurance complète qu'il n'a plus rien à redouter de la colère de Dieu, mais tout à recevoir de sa miséricorde paternelle. La foi anéantit la terrible incertitude inhérente au semipélagianisme de l'Eglise. Elle chasse la crainte de l'âme de devoir éternellement osciller entre le ciel et l'enfer.

Tout le processus de phénomènes religieux que nous venons de parcourir aboutit donc à ce que la dogmatique appelle la *justification* et ce que Luther a défini comme le plus grand des paradoxes: « Nous sommes enfants, et pourtant pécheurs. Nous sommes agréés, et pourtant nous ne satisfaisons pas. C'est l'œuvre de la foi qui est ancrée dans la grâce de Dieu »[1]). Pour le reste, il est absolument infructueux pour les besoins de notre thèse de suivre les différentes variations théologiques qu'a subies la notion de la justification chez Luther[2]).

Telle est la base religieuse de ce qu'on a appelé le *principe matériel de la Réforme*. En réalité il ne s'agit pas d'une formule théologique objective, mais de l'expérience religieuse la plus subjective « dans le fond le plus intérieur du cœur »[3]), comme dit Luther. La nouvelle expérience de Dieu, qui l'avait fait tressaillir jusqu'au fond de son être, détermina une *nouvelle conception de la religion:* Tous les rapports avec Dieu s'opérant dans la sphère intérieure, la religion, toute pénétrée d'irrationalité, dépouillée de tout naturalisme, prend un caractère de simplicité, d'indépendance spirituelle et d'intensité vitale véritablement unique. Luther a, sans d'ailleurs s'en rendre nettement compte, détaché le phénomène religieux du système métaphysique, héritage de la philosophie grecque, dans lequel la scolastique du moyen âge l'avait enclavé. Il l'a transplanté dans le sol fécond *de la religion personnelle*. Ce n'est pas le spectacle métaphysique de la trinité, de l'incarnation du

---

[1]) Ed. Cl. I, 241.

[2]) cf. *Kœstlin:* « Luthers Theologie », 2e éd., p. 174 ss. — *Seeberg:* « Dogmengeschichte », IV, p. 257.

[3]) « Im allerinwendigsten Grund des Herzens ».

Logos, de la création qui domine sa pensée. Ce sont des *considérations religieuses* qui obsèdent l'âme, parce qu'elles concernent son salut; et ce sont des *considérations morales* qui, concernant les conditions du salut ou les effets de la foi, intéressent la conscience. Cependant si les réflexions intellectualistes n'entrent pas, comme causes efficientes, dans l'orbite de la piété de Luther, elles s'insèrent, sans difficulté aucune, dans l'ensemble de ses expériences religieuses. Les *prémisses dogmatiques* s'y adaptent tout comme les *données bibliques*. Se sachant en accord complet avec l'*Evangile*, compris dans le sens paulinien, et se sentant porté par la grande tradition de l'Eglise, Luther est pourvu de la bonne conscience qui lui permettra de proclamer sa religion — il ose même dire « *son* Evangile » — comme étant celle du Christ et de l'identifier, d'autre part, avec la *vraie tradition de l'Eglise*. Très naïvement et sans se laisser le moins du monde paralyser par des considérations de critique historique — qui, à l'époque d'un Laurent Valla ou d'un Pic de la Mirandole n'était aucunement chose inouïe — Luther se permet d'interpréter le dogme de l'Eglise primitive d'après sa propre conception du christianisme, de même que, dans son explication du décalogue, il avait ingénument inséré les solutions du Sermon de la Montagne. Le premier édit du code de Justinien qui fixait l'ensemble des dogmes établis jusqu'au Concile de Nicée comme base de droit public, avait encore force de loi au XVI^e^ siècle. Luther se savait en accord avec ce statut officiel du droit civil et canon, tout comme Calvin, dans le procès de Servet, châtiera la négation de la Trinité comme un crime de droit public. La matière de l'ancien dogme subsiste donc pour Luther, mais la disposition intérieure du réformateur en modifie la forme. Nous constatons cette évolution, en ce qui concerne spécialement la doctrine de la justification. L'acte métaphysique que désignait ce terme dans l'enseignement scolastique[1]) s'est transformé en une expérience religieuse des plus intenses.

[1]) cf. *Mandel:* « Die scholastische Rechtfertigungslehre, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther (voir page suivante), 1906. »

Il est bien naturel que cette nouvelle conception de la religion dût aussi transformer la *conception de la vie chrétienne*. La mise au point religieuse détermina automatiquement la question de *l'idéal de vie*, de la *liberté chrétienne*. Si l'expérience de la justification est, en quelque sorte, le cœur de la piété de Luther, la liberté chrétienne en est comme la circulation du sang. La liberté chrétienne dépendra uniquement de l'attitude qu'observera la personne chrétienne à l'égard du Dieu personnel. *La liberté chrétienne est pour Luther la relation pratique*[1]) *de la justification.*

C'est tout notre sujet. Avant de l'aborder, il convient pourtant de jeter un regard sur la contre-partie de la liberté chrétienne, sur le problème du *serf-arbitre*.

4. Le serf-arbitre, contre-partie de la liberté chrétienne

Nous devons nous arrêter à la question du *serf-arbitre*. Ce chapitre nous semble être instructif, d'abord parce que, prenant son point de départ au pôle négatif, il nous dévoilera l'armature et le mécanisme de la pensée réformatrice de Luther et nous permettra d'en percevoir les forces génératrices et propulsives. En ce qui concerne particulièrement notre sujet, la théorie du serf-arbitre, pour Luther, représente la contre-partie de l'idée de la liberté chrétienne. Nous ne nous dissimulons pas, que ces deux accumulateurs contraires de sa pensée ne sont pas des pendants absolument identiques: La liberté chrétienne est évidemment d'une

---

St-Thomas d'Aquin. « Tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. » II. a 113, 7 c. p. 952.

Duns Scot et *Occam* distinguent une « expulsio culpae » et une « infusio gratiae » qui, ensemble, provoquent la transformation réelle de l'impie. En tout cas, la doctrine scolastique ne contient plus aucune velléité d'établir, par la justification, la certitude du salut. La doctrine de *St-Augustin* avait encore renfermé cet élément de piété subjective.

cf. *Loofs*, Leitf. d. Dogm.-Gesch. 4e éd., p. 566; p. 668.

[1]) C'est ainsi que *Calvin*, 19 ans après la publication du traité de Luther, appellera la liberté chrétienne un « accessoire » (appendix) de la justification.

gravitation plus étendue, puisqu'elle comprend elle-même certaines relations négatives, telles que l'affranchissement de la loi, du péché etc.... Pourtant à d'autres points de vue le contraste est frappant. La négation du libre-arbitre nous servira à mettre en lumière, e contrario, la notion positive de la liberté chrétienne.

a) La thèse d'Erasme et de Séb. Franck

Luther avait déjà combattu le libre-arbitre dans différentes publications, notamment dans son « assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam »[1]). S'il a poussé à l'extrême la négation de la liberté humaine, il y avait été provoqué — on le sait — par Erasme, dont la « diatribe »[2]) parut en 1524. La réplique de Luther parut l'année suivante: Pour apprécier l'énergie de la défensive de Luther envisageons *la théorie d'Erasme:*

En s'appuyant sur l'Evangile de Jésus, tel qu'il nous est relaté par les synoptiques, Erasme, déjà sans son « enchiridion militis christiani » et ensuite dans la préface de son traité « de libero arbitrio », avait tracé les grandes lignes d'un christianisme non dogmatique. Luther ne se gênera pas pour qualifier cette conception de christianisme « dont le Christ est absent, de christianisme sans esprit et plus froid que la glace ». Afin de concilier la grâce divine et la liberté humaine, Erasme, d'une part, recommandait d'opposer au pharisaïsme catholique l'humilité et la confiance en la Providence de Dieu. D'autre part, pour combattre l'indolence d'un christianisme superficiel, il préconisait l'activité morale en adressant un appel chaleureux à la volonté de l'homme. L'humaniste détestait St-Augustin à cause de son dualisme qui, scindant la vie en deux mondes opposés, semblait détruire l'identité de l'élément chrétien et de l'élément purement humain, unité que postulait le panenthéisme si cher aux stoïciens et néo-platoniciens de la Renaissance.

---

[1]) Ed. d'E., v. a. V, 156 ss.

[2]) De libero arbitrio diatribe sive collectio. *Joh. v. Walter*, Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, 1910.

Cette conception générale de la religion chrétienne se reflète dans la façon dont Erasme étudie maintenant le problème du libre-arbitre.

Voyant le déterminisme et le supranaturalisme de St-Augustin dépassé encore par Luther, voici comment il formule sa pensée dominante: « *Pugnat ex diametro dei omnipotentia cum nostro libero arbitrio* ». Il est vrai que, pour défendre le libre-arbitre, il *ne nie aucunement l'omnipotence de Dieu*. Il reconnaît que, sans la grâce de Dieu, la volonté humaine malgré toute son application au bien, se verrait incapable de réaliser le salut: « Sine misericordia dei voluntatem non efficacem esse ». Il se refuse pourtant à comprendre la toute-puissance de Dieu dans le sens d'une causalité absolue. Il y a, dit-il, des choses réelles qui ne peuvent être considérées comme l'œuvre de Dieu. Dans toutes les choses, pour lesquelles l'homme se sent responsable, apparaît une réalité qui procède d'une autre puissance que de l'omnipotence divine. Il admet donc une « vis humanae voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem aut ab iisdem avertere »[1]). C'est à l'homme que revient la *responsabilité* de vérifier la foi par la charité. La notion de la responsabilité renferme celle de la liberté. En résumé, « nous sommes libres de répondre ou non à l'appel de la grâce, libres d'accepter ou non le salut, offert à tout chacun. Ce qui nous sauve, c'est uniquement la bonté divine; ce qui nous condamne, c'est uniquement notre faute. »

Les *préceptes de Jésus*, contenus dans la « philosophie céleste » du Sermon sur la Montagne ne stimulent-ils pas puissamment l'énergie de l'homme et ne lui donnent-ils pas la confiance en lui-même? Ne perdent-ils pas tout sens et toute efficacité, si on supprime le libre-arbitre? Les *idées de rémunération, de mérite, de châtiment, de jugement* ne correspondent-elles pas aux injonctions et à l'existence même de la conscience? Ne devront-elles pas disparaître, si l'on nie le libre-arbitre? Les promesses et les menaces contenues dans toute la Bible ne le présupposent-elles pas?

---

[1]) De lib. arb. 12, 17.

Et même des pensées purement religieuses, telles que le sentiment de l'aide de Dieu, l'effort de la prière réclament la liberté humaine. La pensée d'Erasme, on le voit, ne peut s'émanciper d'une tendance eudémoniste. Sa conception déchaînera l'antagonisme véhément de Luther qui, partant d'un idéal absolu de vie morale, abhorre toute idée de récompense et de mérite. — Ayant l'assentiment de l'Ancien Testament et de Jésus, comment l'humaniste se mettra-t-il d'accord avec *St-Paul?* Comment évitera-t-il la pierre d'achoppement que, pour sa thèse, doit être la doctrine de la prédestination développée dans l'Epître aux Romains, au chapitre 9? Sa subtilité croit en venir à bout par des sophismes ou par une interprétation allégorique. Il repousse ce dogme obscur, si contraire à sa mentalité rationaliste. Le *Dieu de la prédestination* n'apparaît-il pas comme un tyran cruel à l'égard des réprouvés? Un Dieu, promulgant des lois à seule fin de prouver que l'homme ne peut les observer, serait plus despotique que ce tyran de Syracuse qui édictait des ordonnances, afin de pouvoir punir ceux qui les transgresseraient. L'exégèse d'Erasme qui, pour des questions de détail, ne manque pas de sagacité philologique, est en somme tout arbitraire. Elle tend à établir que la Bible, et particulièrement les évangiles, présupposent le libre-arbitre, parce qu'ils admettent la responsabilité humaine. En cela les Ecritures se rencontrent donc avec le sens commun et avec la sagesse païenne. Pourtant le rationaliste qu'est Erasme, se voit incapable de mettre en harmonie l'affirmation de la toute-puissance de Dieu et les arguments qui plaident en faveur du libre-arbitre. Il certifie bien, que la grâce serait la cause principale, la liberté humaine la cause secondaire de la régénération, qui, elle, serait un « fait indivisible ». Luther lui reprochera avec raison sa prudence qui, le « jetant entre Scylla et Charybde, le laisse désemparé au milieu des flots de la mer, niant ce qu'il affirma et affirmant ce qu'il nia ». En effet Erasme ne conçoit qu'un *synergisme purement mécanique* des deux facteurs concurrents. Son bon sens en donne les explications les plus plates, les analogies les plus puériles. Il en appelle pourtant — et c'est son rempart — toujours en dernier ressort à l'*expérience de la raison* et se refuse à

poursuivre le problème dans ses conséquences métaphysiques ou à élucider les rapports qui existent entre la prescience, la providence, la toute-puissance de Dieu et, d'autre part, la liberté humaine. Il s'en remet à *Laurent Valla* qui, dans un dialogue « de libertate arbitrii » avait tenté de concilier l'omniscience de Dieu et le libre-arbitre[1]).

Nous ferons remarquer qu'un autre penseur de l'époque, un spiritualiste sortant du milieu des anabaptistes, *Sébastien Franck* sut donner, en se rangeant d'ailleurs du côté d'Erasme, une solution plus profonde et toute originale du problème. Ayant reconnu — mieux qu'Erasme et mieux que Luther — que l'antinomie de la grâce et de la liberté ne pouvait, pour notre entendement, être réduite ni par une théorie métaphysique, ni par des considérations rationalistes, cet homme de génie eut l'intuition d'une *solution psychologique*[2]).

Pour Franck, Dieu est l'essence même de tout être. Il est l'amour, la sagesse, la bonté mêmes. Il est la puissance qui, librement, se répand en toutes choses. « On ne peut pas dire que l'oiseau chante et vole; on devrait dire qu'il est porté dans les airs et qu'il est chanté. C'est Dieu qui, en lui, chante, vit, se meut et vole ». Toute créature ne fait que ce que Dieu agit en elle. Il a pourtant accordé le libre-arbitre à l'homme, afin de le mener et de le diriger par ce moyen[3]). Dieu, lui-même, sans volonté, sans nom, sans tempérament, impassible[4]), ne devient volonté que dans la volonté de l'homme. En elle la toute-puissance divine s'écoule dans le temps. Elle renonce à se manifester par elle-même, car l'homme a été créé de telle façon, « que Dieu ne veut pas déployer en lui son activité

---

[1]) cf. *E. Maier:* « Die Willensfreiheit bei Laur. Valla und bei Petrus Pomponatius », 1914. — Luther s'était de son côté réclamé de L. Valla et, dans un de ses propos de table, le vanta : « bene de libero arbitrio disputat », tandis que *Mélanchthon* repoussa le dialogue de Valla comme « stoica opinio ».

[2]) Voir sur S. Franck : *A. Hegler :* « Geist und Schrift bei Seb. Franck », 1892, et l'article du même dans la « Realencyklopädie de *Hauck* ».

[3]) cf. « paradoxa », 53, ed. *H. Ziegler*, 1909.

[4]) parad. 19-22.

sans sa volonté ni contre sa volonté »[1]). Dieu ne contraint pas la volonté de l'homme, mais « l'attire, comme on attire un mouton par une branche verte, ou un enfant par une pomme ». Ainsi *la conviction d'être absolument dépendant à l'égard de la volonté divine s'allie avec le sentiment qu'a l'homme de son indépendance morale.*

De même que l'action de l'homme est motivée par Dieu, son *but* est déterminé par Dieu. Toute décision de la volonté humaine doit finalement contribuer à l'avènement du bien et se ranger dans l'ensemble d'un ordre téléologique. Exemple: Les usuriers et les mercantis[2]) agissent, poussés par leur égoïsme. Mais en fin de compte leurs agissements servent au bien-être économique de la collectivité. Nous nous permettons de contester cette opinion au point de vue économique. Mais nous comprenons l'enseignement religieux que S. Franck nous donne par cette analogie.

Cependant la conception du philosophe s'élargit encore: L'action réciproque de la puissance divine et de la libre volonté individuelle de l'homme produit *l'ensemble de l'histoire.* Franck a, dans sa cosmographie[3]), développé une philosophie de l'histoire qui est d'une grande originalité. C'est ainsi qu'il décrit la tension qui fait vibrer la vie de l'humanité: Le principe moral de la nature humaine, fondé en Dieu, a en face de lui l'égoïsme de la volonté à laquelle Dieu a laissé son libre cours. C'est la lutte éternelle entre la chair et l'esprit[4]), entre l'égoïsme et la « lumière naturelle » qui, pour Franck n'est autre chose que l'immanence du Christ éternel, du Logos, de l'idéal religieux et moral. De cet antagonisme naît la vie religieuse et morale. Le péché n'est qu'une vision erronée de Dieu. Dieu est immuable, mais il change dans notre imagination selon l'attitude que nous observons à son égard. Son amour est inaltérable, mais il prend l'aspect de la colère pour celui qui, abusant de la liberté de choisir que Dieu lui

---

[1]) parad. 264-268.
[2]) « Aufkäufer ».
[3]) « Weltbuch ».
[4]) parad. 15-17.

a concédée, veut et agit autrement que Dieu ne veut et n'agit. La foi ne consiste donc que dans le fait de reconnaître Dieu dans son essence ou de recevoir le Christ en nous[1]). Alors notre méconnaissance des dispositions véritables de Dieu à notre égard se dissipe. Le conflit des deux principes s'aplanit. L'âme renonce à toute résistance; comme une fiancée qui s'abandonne à son amant, elle s'abandonne au Logos. L'acceptation de l'action divine en Christ renferme la justification[2]). Dieu lui-même demeure, enseigne, agit dans l'homme. Le croyant appréhende le Saint-Esprit, et par sa puissance accomplit toutes les bonnes œuvres. Ces œuvres sont nécessaires. La foi sans œuvres est aussi diabolique que les œuvres sans foi. Franck reprocha à la doctrine luthérienne de la justification de « caresser le monde avec la foi », de déplacer un acte de notre conscience et de le transporter en Dieu, ce qui contribue à paralyser tout sentiment et tout effort moral.

C'est ainsi que S. Franck scruta la vie intérieure[3]) et essaya de relier organiquement l'action de Dieu et celle de l'homme. La solution du problème: grâce-liberté, foi-œuvres qu'il nous propose, semble annoncer celle que de nos jours, *W. Herrmann*[4]) a développée.

Quant à *Erasme*, son rationalisme s'est bel et bien arrêté au niveau de la religion naturelle. Malgré l'aversion qu'il éprouvait pour la magie sacramentaire de l'Eglise romaine, c'est au fond le synergisme catholique qu'il défen-

---

[1]) parad. 264 ss.

[2]) « Gerechtfertigt werden (ist) nicht unser Werk, sondern ein blosses Leiden und Gotteswerk, dass er uns zum Guten hinwendet, vom Tode erweckt und uns ihm neu gebiert »; parad. 215 ss.

[3]) *Heiler:* « Luthers relig.-gesch. Bedeutg. », p. 8, fait très judicieusement remarquer que le « pneumatisme » de Franck n'est pas d'un caractère mystique, mais remonte à la conception prophétique du christianisme primitif.

[4]) *W. Herrmann:* Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion. Zeitschr. f. Theol. u. Kir., Bd XXI.

Pour. *Séb. Franck:* cf. *Dilthey:* « Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh. ». Archiv für Geschichte der Philosophie, Band V.

dit, en affirmant la coopération de Dieu et de l'homme en vue du salut. On est d'ailleurs injuste en prétendant que ce furent son antipathie olympienne pour tout extrémisme anticlérical ou son servilisme à l'égard de Henry VIII d'Angleterre, l'adversaire couronné de Luther, qui l'auraient entraîné dans la lice. Sa philosophie religieuse était bien l'obstacle intérieur qui l'empêcha d'adhérer à la Réforme luthérienne. Il désirait « sauvegarder le caractère moral dans l'ordre du salut qui, à aucun prix, ne devait être mécanisé »[1]).

b) Le point de vue de Luther

Revenons à Luther. Il opposa à la « diatribe » d'Erasme son traité: « De servo arbitrio »[2]). L'intransigeance de cet écrit, son caractère mordant, sa verve presque juvénile ne doivent pas nous étonner. Ce n'est pas sans raisons que Luther « défendit la cause de la vérité non segniter, nec fraudulenter, sed vehementer ». Il avait reconnu que l'humaniste, bien qu'il affichât un détachement d'esprit souverain et qu'il prétendît avoir eu horreur les disputes dogmatiques, s'attaquait à l'idée maîtresse de sa conception religieuse et « l'empoignait à la gorge ». Ce ne sont pas seulement deux théories, ni deux tempéraments, mais deux mondes qui sont aux prises. On pourrait dire que, ici, l'irrationalité gothique et l'ordonnance grecque se rencontrent et se heurtent. Au lieu d'intituler leurs deux écrits: du libre-arbitre et du serf-arbitre, ils auraient pu leur donner comme titres: de la religion naturelle, et: de la religion surnaturelle. Luther a

---

[1]) *K. Zickendraht:* « Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit », 1909.

Citons encore les annotations que *Scheel* ajoute à sa traduction du traité « de servo arbitrio » (Ergänzungsbände der Braunschweiger Ausgabe).

Enfin: « Deus absconditus bei Luther » von *F. Kattenbusch* (Festgabe für Kaftan), 1920.

[2]) Op. v. a. VII, 113-368, ed. *Clemen*, p. 94-293. Les citations entre guillemets de ce chapitre sont extraites du « de servo arbitrio ». D'autres citations de textes seront désignées plus explicitement.

le sentiment bien net que *le rationalisme d'Erasme*, en annihilant le sentiment de la toute-puissance irrationnelle de Dieu, mine chez l'homme la certitude subjective du salut, celle-ci ne pouvant être qu'un don de la grâce divine. Il remarque d'autre part que la *psychologie semi-pélagienne* d'Erasme risque fort d'entamer la conception organique de la personnalité humaine, dont le mystère est renfermé dans l'idée de la foi. En un mot, Luther craint de voir *l'absoluité de la grâce divine* tout aussi compromise que l'*absoluité de la foi chrétienne*.

Quant à sa *propre thèse*, elle est bien simple. Elle s'appuie avant tout sur son expérience religieuse. Elle semble en outre être inspirée par le déterminisme philosophique. Ayant dû reconnaître la logique avec laquelle Erasme avait posé la question et la justesse de ses conclusions, à savoir que le fait de la liberté humaine nous empêche de nous représenter la toute-puissance de Dieu dans le sens d'une causalité absolue, Luther se décide crânement *à nier le libre-arbitre*. Il ne s'escrime pas à harmoniser deux éléments inconciliables. Il supprime tout bonnement celui qui risquerait de détendre son énergie religieuse. Sa pensée est d'une simplicité stupéfiante. Luther a le coup d'œil du prophète pour les choses très simples et monumentales. Il ne connaît que cette seule alternative: La rédemption est ou bien l'œuvre de la volonté humaine ou bien celle de la grâce divine. Ne pouvant croire que la volonté humaine soit « une espèce de Dieu », il préfère remettre le salut de l'homme sans restriction aucune entre les mains de Dieu. Son déterminisme n'a d'ailleurs rien de théorique. Ce ne pouvaient pas être des considérations intellectuelles qui l'amenèrent à croire à une contingence absolue et simultanément à une nécessité absolue de la volonté divine[1]). C'est bien plutôt une expérience de l'âme qui le convainc que tout ce qui advient à l'homme, y compris son salut, n'est qu'un effet de la grâce divine[2]). *Dieu opère tout en tout et par tout.* C'est lui, dont Luther dit dans l'explication du Ier article du

---

[1]) cf. *Seeberg:* « Dogmengeschichte », IV, p. 144.

[2]) Omnipotentiam dei voco ..... actualem illam (potentiam) qua potenter omnia facit in omnibus » ; ed. W. 18, 718.

symbole apostolique: « Je crois que Dieu m'a créé avec toutes les créatures..... » Dieu est la cause initiale, absolue, exclusive, continuelle[1]) de toutes choses. Son omnipotence doit être comprise dans le sens de 1 Cor. XII, 6: « Dieu opère tout en tous. » Il n'est pas le Dieu ridicule d'Aristote qui « dort, ronfle et permet à quiconque d'user et d'abuser de sa bonté ou de ses châtiments ». Il n'est pas « le Dieu d'Homère qui, à l'occasion, se retire chez les Ethiopiens pour assister à un banquet ». Sa grâce est « irrésistible », comme l'enseignait St-Augustin. Sa puissance « actuosissima », émanation de toutes les énergies, travaille sans cesse[2]), à ce que les forces du bien se manifestent, mais aussi que la méchanceté s'accomplisse dans toute sa plénitude. Aucune parcelle de la réalité ne doit être exclue du rayon de l'action divine[3]).

La liberté de l'homme naturel n'existe donc pas. Sa volonté est comme une bête de trait que monte soit Dieu, soit Satan et qui ne peut se diriger que dans la direction où son cavalier la mène[4]). Le libre-arbitre n'est donc « qu'un nom divin » et il n'y a que « la majesté de Dieu qui peut et fait toutes choses qu'elle veut, dans le ciel et sur la terre ».

Luther est confirmé dans cet extrémisme par le dogme du péché originel. Bien qu'il n'y fasse allusion que rarement, le fond de sa pensée est dominé par la conviction que la nature de l'homme, à la suite de la chute d'Adam, est foncièrement corrompue. Elle ne peut donc produire que des actes mauvais. Elle est esclave du mal. Luther suit les traces de St-Augustin[5]) qui, lui aussi, enseignait, que l'homme, abandonné de la grâce, devient le serviteur du diable. « L'Ecriture ne nous montre pas seulement, combien l'homme est asservi, misérable, enchaîné, souffrant et mort, mais que, par les

---

[1]) « Ohne Unterlass ». Grand Catéchisme, art. I.

[2]) Il faut, dit-il, reconnaître « quam inquietus sit actor in omnibus creatures suis », ed. W. 18, 711.

[3]) « Quando deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et in impio »; ed. d. W. 18, 709.

[4]) « Si Deus in nobis est, Satan abest, et non nisi velle bonum adest. Si Deus abest, Satan adest nec nisi velle malum in nobis est. »

[5]) *A. V. Müller*, « Luthers theolog. Quellen », Giessen, 1912.

artifices de Satan, son maître, il ajoute à tous ces maux celui d'être aveugle, au point de se croire libre, heureux, affranchi, puissant, sain et vivant. » Dans toutes les choses qui regardent le salut, l'homme est d'une impuissance absolue.

La vie religieuse n'est donc plus la réponse de l'homme à la « vocatio » de Dieu, ou à l'influence mystérieuse des institutions ecclésiastiques. Si Dieu opère tout en tout et en tous, c'est lui aussi qui éveille la repentance, c'est lui qui est l'auteur de la foi et qui, par la foi, détermine la vie de l'homme. L'homme n'a qu'à laisser opérer la grâce.

Luther proclame ainsi le déterminisme le plus rigoureux, l'augustinisme le plus conséquent.

c) Critique de la pensée de Luther

Examinons quelles *objections* suscite cette doctrine de Luther et, d'autre part, quelle influence immense elle exerça sur sa pensée réformatrice et spécialement sur sa notion de la liberté chrétienne. Notre critique s'en prendra d'abord à la *méthode exégétique* de Luther.

α) *Sa méthode exégétique*

Son interprétation de la Bible est plus fantaisiste encore que celle d'Erasme. Luther avait sa façon toute personnelle de lire la Bible. Y ayant découvert la lumière du salut, il en éclaira les grandes routes et même les moindres recoins. Y ayant trouvé les preuves de son expérience décisive, ayant surmonté avec l'aide des Ecritures la difficulté la plus gigantesque, la détresse de sa vie intérieure, les petites questions de forme ne devaient plus l'arrêter. Ce n'est qu'à contre-cœur qu'Erasme le suivit sur ce terrain et se plia aux exigences du réformateur de ne reconnaître aucune autre autorité que les Ecritures. Il avait même osé avancer qu'il n'était pas impossible d'extraire de la Bible les thèses les plus contradictoires. Luther lui opposa la déclaration de principe: « La Bible ne saurait être obscure. Si elle l'était, pourquoi Dieu nous l'aurait-il donnée? » « Ne sommes-nous pas, nous-mêmes, déjà, assez

obscurs et ambigus? Pourquoi le Ciel augmenterait-il notre obscurité et notre ambiguïté? » « Christ nous a ouvert le sens des Ecritures ». Luther emploie pourtant, pour écarter les passages qui semblent admettre le libre-arbitre, les mêmes procédés sophistiques qu'Erasme avait appliqués pour éluder les passages de St-Paul qui enseignaient la prédestination: La loi mosaïque, dit en substance Luther, ne sert qu'à nous donner conscience de notre misère et, en nous incitant à la repentance, à nous préparer au salut en Christ (ce qui n'empêche pas le réformateur d'introduire par ailleurs l'idéal chrétien dans le Décalogue). Quant aux préceptes du Nouveau-Testament qui, au dire d'Erasme, présupposaient la liberté de l'homme, Luther les déclare destinés à des chrétiens qui sont déjà justifiés et qui, par ces exhortations, ne se sentiront que plus stimulés à produire les fruits de la justice qui leur fut accordée. Luther va jusqu'à dire que, dans certaines paroles, Dieu a voulu dire tout juste le contraire de ce que paraît révéler sa parole, et que les autres bibliques, en semblant admettre la liberté humaine, n'en parlent qu'ironiquement. *St-Paul* étaye naturellement la position de Luther, mais là encore, naïvement, il considère les arguments que l'apôtre avait lancés contre le légalisme juif comme dirigés contre le libre-arbitre; il identifie, sans façon, les œuvres et la volonté qui s'y applique. Somme toute, les Ecritures, selon Luther, ne nous montrent pas ce que peut faire l'homme, mais ce qu'il doit faire. Connaître ce qu'on doit, et pouvoir ce qu'on veut, sont choses bien différentes. Luther résume son pessimisme à l'égard de la nature humaine dans cette formule, frappée comme en médaille, qui exprime non seulement son anti-rationalisme enraciné, mais aussi son expérience la plus intime: « Cognitio non est vis ». Bref, Luther lit la Bible avec les yeux de Luther. Il y découvre avant tout ce qui préoccupe son âme. Aveugle pour toutes les manifestations divines qui ne s'accommodent pas à sa façon de ressentir le salut, il est d'une injustice déconcertante pour son adversaire.

Cependant, c'est le réformateur qui est dans le vrai. Quoiqu'il violente les textes bibliques, intuitivement son génie religieux pénètre, mieux que l'intelligence subtile d'Erasme,

la pensée originale de Jésus ou de St-Paul et y touche du doigt le paradoxe insoluble de la foi évangélique.

β) *La conception de Dieu.*

Notons un second point de la dissertation de Luther, sur lequel il nous faut faire certaines réserves: Sa conception de Dieu manque de clarté et d'unité.

Il enseigne, par exemple, d'une part un *monisme* très caractérisé: « Dieu contraint la volonté de tous à vouloir et à agir, qu'il s'agisse de bien ou de mal. » D'autre part, il proclame un *dualisme* incontestable en désignant Satan comme celui qui anéantit le libre-arbitre. Dans les deux cas il est hanté par son souci perpétuel de prouver l'inanité de la volonté humaine. — Ou bien autre contradiction: Dieu tantôt lui apparaît, de même que chez les nominalistes, comme le pouvoir absolu, *au-dessus de toute loi*[1]). Ainsi « on ne doit pas dire que ce qu'il veut est bon, parce qu'il doit le vouloir ainsi. Mais il faut dire au contraire, que, parce qu'il veut ce qui arrive, cela doit être bon. » D'autre part Luther détermine pourtant la volonté divine comme *la loi éternelle et immuable*. En d'autres termes, la volonté divine porte le caractère de la *contingence* absolue et en même temps celui de la *nécessité* absolue.

Toutes ces fluctuations de la pensée de Luther, en ce qui concerne Dieu, peuvent être ramenées au grand problème qui domine toute l'argumentation du traité « de servo arbitrio », à savoir, comment *l'idée d'un Dieu inexorable*, insondable, tout-puissant, opérant tout en toutes choses, réprouvant le pécheur, provoquant peut-être le péché, pouvait s'accorder avec *l'idée du Dieu d'amour révélé en Jésus-Christ*. Il est clair, que le prédestinatianisme que professe Luther, est incompatible avec l'Evangile de la grâce qu'il prêchait.

Luther se voit donc obligé de distinguer deux volontés divines, ou, disons plus prudemment, *deux aspects de la volonté divine:* l'une cachée, l'autre révélée ou, ce qui

---

[1]) cf. Ed. d. W. 43, 646; « Deus heroicus et sine regula ».

revient au même: il distingue « Dieu en soi[1]) et la « Parole de Dieu », celle-ci comprise dans le sens métaphysique.

Le « Deus absconditus » est entouré d'un grand mystère[2]), dont il ne faut pas vouloir soulever le voile, car « ce qui est au-dessus de nous, ne nous regarde pas ». « Si même tu cherchais à l'approfondir, tu ne le trouverais jamais »[3]). Luther rejette toutes les spéculations métaphysiques des sophistes sur l'idée de Dieu; il est tout aussi défiant à l'endroit des spéculations de l'aréopagite « de majestate dei nuda »[4]). « La métaphysique s'absorbe dans la réflexion, comme une vache qui contemple une nouvelle porte »[5]).

La foi chrétienne ne s'attache qu'au *Dieu révélé*[6]) dans la Loi et dans l'Evangile, au Dieu de miséricorde qui nous prodigue le salut en Jesus-Christ. Grâce à ce dédoublement de l'idée de Dieu, la confiance en celui qui appelle toutes les créatures au salut, ne peut aucunement être ébranlée. Luther ne voudrait pas douter de la miséricorde de Dieu, « quand même il livrerait à l'enfer tous les hommes ». La foi en ce Dieu qui est amour, n'est-elle pas, en elle-même, un paradoxe? Si personnelle qu'elle soit, cette foi, pour Luther, s'ancre dans une réflexion mythologique; elle se base sur la théodicée: Le plan de Dieu, qui comptait accorder le *salut universel*, ayant été bouleversé par la chute d'Adam, le salut sera uniquement un don de la grâce divine et un effet de la rédemption par le Christ.

Mais cette considération ne suffit pas à Luther. Bien qu'ayant hautement déclaré qu'il s'abstiendrait de scruter

---

[1]) « Deus ipse ».

[2]) «Voluntas imperscrutabilis et incogniscibilis»; Ed. d. W. 18, 637.

[3]) *Mélanchthon*, dans ses loci (ed. Plitt-Kolde, p. 61), a observé la même retenue: « Il vaut mieux adorer les mystères de la divinité que de les scruter. Ce sera toujours une entreprise risquée que de vouloir raisonner de choses aussi grandes (argutari) ».

cf. *Zwingli*: de vera et falsa religione: III, 157: « Quid sit Deus, tam ex nobis ipsis ignoramus quam ignorat scarabeus quid sit homo ».

[4]) cf. « Disputationen », 1896; Ed. *Drews*, p. 294.

[5]) Ed. d. W. 44, 591.

[6]) « Facies Dei revelata. »

les profondeurs du Dieu insondable, il ne peut se retenir de s'absorber dans des spéculations[1]) sur l'être divin, et c'est par des considérations téléologiques qu'il essaie de résoudre le dualisme du Dieu révélé et du Dieu caché. L'exemple de l'endurcissement de Pharaon semble lui prouver que le mal que Dieu se voit forcé de provoquer, n'a pas sa raison en soi-même, mais doit finalement servir les intentions miséricordieuses de Dieu. — Luther brûle d'envie de sonder le mystère du Dieu sans loi, sans mesure, sans but, du « Deus absconditus », et c'est la lumière de la face révélée de Dieu qui, dans ses investigations, doit le guider à travers les ténèbres[2]).

On méconnaîtrait la pensée de Luther en admettant, qu'il scinda la volonté de Dieu. Le côté métaphysique de sa notion de Dieu ne forme que le cadre, au milieu duquel resplendit l'idée de l'amour divin révélé en Christ[3]). La révélation ne donne qu'un aspect partiel de la divinité. Le chrétien s'en tiendra à la face révélée de l'être divin et adorera humblement ce qui lui reste caché. On peut se demander, pourquoi Luther a maintenu cette conception du Dieu caché qui n'était pas un postulat de sa piété personnelle. Nous nous expliquons cette spéculation par le fait, que la *théorie* du Dieu-amour elle-même semblait inconcevable à Luther, s'il ne l'étayait pas par des attributs de l'absoluité transcendantale qui appartenaient à l'armature métaphysique.

En définitive, le dualisme que nous constatons n'est pas dû à un dédoublement de la volonté divine, mais à une *double tendance de la pensée de Luther*, l'une *scolastique*, déterminée par la métaphysique volontariste du scotisme, l'autre basée sur l'*expérience religieuse*.

---

[1]) « Mirae speculationes ».

[2]) Dans son commentaire de la Genèse, Luther a développé cette belle pensée : « Si credis in deum revelatum et recipis verbum eius, *paulatim* etiam absconditum deum revelabit. » Ed. d. W. 43, 460. Il y fait dire à Dieu : « ex deo non revelato fiam revelatus et tamen *idem deus* manebo. » Ibid. 459.

[3]) Telle avait déjà été la conception de la scolastique. cf. *Seeberg:* « Dogmengesch. », III, 357 s. 362, 364 s., IV, 148. — Et cela prouve que Luther se laisse reprendre par les méthodes scolastiques, dès qu'il se pique d'être scientifique.

L'indécision dans la conception de Dieu se répercute enfin dans les assertions hésitantes de Luther *sur l'origine du péché*. Si Dieu est la cause exclusive de toutes choses, le péché n'est-il pas voulu par lui? Luther n'a pas eu le courage d'aborder cette question de front, ni de la résoudre avec la franchise de Calvin par la théorie de la double prédestination. Il ne nie pas précisément, que le péché ne soit l'œuvre du Tout-Puissant. Il concède même que, si l'homme se perd, c'est bien parce que Dieu l'abandonne. Il n'y a qu'un passage, où il semble adopter la solution extrême qui est la conséquence logique de son point de vue: En discutant la parole de Malachie, citée par St-Paul[1]: « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü », Luther constate que « l'amour et la haine de Dieu sont éternels, invariables et plus anciens que la création du monde, de sorte que tout s'accomplit en nous selon que Dieu, de toute éternité, nous aime ou nous hait ». La pensée de Luther est évidemment en marche vers la théorie de la double élection. Mais son cœur se trouve en contradiction avec elle. Et c'est ce qui la rend flottante. Le mystère de la *prédestination* ne l'a pas empêché de croire en la bonté de Dieu qui a promis la félicité éternelle à tous les hommes.

Mais si Luther n'a pas carrément abordé la question de l'*origine du péché*, il réfléchit à ses *suites*. Il se demande comment l'obstacle le plus sérieux qui nous empêche de reconnaître en Dieu la cause de toutes choses, pouvait être écarté. C'est encore le *pardon* qui résoud la question. Le péché lui étant remis, l'homme pourra, sans craindre une collision, juxtaposer le fait de son péché et celui de la toute-puissance divine. L'œuvre du Christ ne confirme-t-elle pas la conviction que l'amour divin, se tournant vers le pécheur, est tout-puissant? L'existence entière du chrétien n'apparaît-elle pas alors comme l'œuvre unie de la toute-puissance de Dieu?

Comment expliquerons-nous ces nombreuses contradictions? Reprocherons-nous à Luther tous les tâtonnements que nous venons de constater dans sa conception de Dieu?

---

[1]) Rom. 9, 13.

Qualifierons-nous son traité « de servo arbitrio » d'« ouvrage mal venu »[1])? Il est certain, que le réformateur ne possède pas toujours l'esprit de suite que l'on serait en droit d'attendre d'un théologien ou d'un philosophe. Nous subissons à la lecture de cet écrit, la seule de toutes ses œuvres qu'à la rigueur on pourrait qualifier de systématique, les accès les plus affligeants d'un dogmatisme étroit et nous assistons, d'autre part, à des envolées toutes prophétiques. Souvent les deux tendances de sa pensée sont tellement enchevêtrées qu'on a de la peine à démêler, ce qui est exposé théologique et ce qui est l'éruption d'un sentiment religieux. En défendant l'omnipotence divine, Luther a tout aussi peu réussi à s'affranchir entièrement de la tradition scolastique qu'Érasme, en exposant l'idée de la liberté humaine, n'a renié son point de vue rationaliste. Ni l'un ni l'autre ne se sont demandés, si, dans le domaine de la pensée religieuse, la justesse d'une appréciation ne dépendait pas du fait, qu'elle a son origine dans la foi ou dans l'expérience personnelle de la révélation divine. Et en cela Luther est certes moins excusable qu'Erasme, parce que, par ailleurs, il a résolument posé le pied sur le terrain expérimental. Il ne s'est pas toujours rendu compte que toutes les antinomies qui se présentaient à son esprit, ne pouvaient être réduites par des théories mythologiques, des subtilités téléologiques ou des réflexions métaphysiques. Il n'a pas eu conscience de ce que ces antithèses étaient a priori contenues dans les paradoxes de l'Evangile même. Cependant, il a eu l'intuition qu'elles devaient finalement se dissiper par le *miracle de la foi*. N'a-t-il pas reconnu expressément, que c'était un acte de foi de reconnaître l'œuvre de Dieu en toutes choses? N'a-t-il pas constaté: « ut fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur »? Dans notre exposé des idées dominantes du traité nous avons eu l'occasion de relever les traces de ce fidéisme — sit venia verbo — impénitent. Et c'est par lui que, malgré certaines incohérences l'idée de Dieu de Luther s'élève bien au-dessus du déisme abstrait d'Erasme.

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers., I, 220.

Et précisément ce côté religieux nous engage à tenter une *autre explication* des variations de Luther au sujet de l'idée de Dieu. La *psychologie religieuse* nous ouvre de nouveaux horizons.

Le besoin qu'éprouve Luther de se réfugier parfois dans l'irrationalité, son ardeur à nier, à bafouer la raison, ne semble pas être seulement un souvenir de son passé nominaliste. Il y a dans l'état d'âme de Luther des fonds mystérieux qui nous font deviner d'autres poussées de la pensée religieuse que la réflexion théologique. *Otto*[1]), en prenant comme illustration précisément le traité « de servo arbitrio », nous y fait remarquer des élancements subits et des hésitations déconcertantes de la pensée. Il y a là évidemment un élément irrationnel qui est en jeu, des impulsions primaires du sentiment religieux qui provoquèrent les fluctuations que nous venons de noter. Dans les spéculations qui conduisirent Luther à sonder les profondeurs de Dieu, ce ne sont pas uniquement les problèmes métaphysiques qui l'intéressèrent et, d'autre part, dans les arrêts brusques de son intellect devant « les morceaux antirationnels de la doctrine chrétienne », ce n'est pas seulement la conception occamiste de la révélation qui le retint. Si, d'une part, il traite les occamistes, les modernistes d'alors, de « Sautheologen », si, d'autre part, il ne peut renier leurs traditions et, de toute sa vie, ne peut se libérer de leur influence, tous ces soubresauts, tous ces tiraillements deviennent plus intelligibles, si nous admettons que ce sont des postulats de piété originelle, d'où ils jaillissent.

Wernle[2]) aussi distingue dans la pensée de Luther des vues de premier-plan et d'arrière-plan[3]). Dans les développements du traité « de servo arbitrio », nous discernons nettement, ce que *Otto* nomme le « numinosum », l'élément qui se manifeste en un respect mystique devant la divinité inconcevable, et le « fascinosum », l'élément qui, dans un glissement irraisonné se rend à l'attraction émanant de Dieu.

D'une part donc un *effroi* devant l'abîme du numen

---

[1]) « Das Heilige », p. 106, 107.

[2]) Luther, o. c., p. 177.

[3]) « Vordergrunds- und Hintergrundsbetrachtung ».

divinum, un frémissement devant le mysterium tremendum, une stupeur tremblante en face de la majesté de Dieu. Lorsque Luther se sent saisi par ce frisson, il parle du Deus absconditus, dont il faut accepter les arrêts, même lorsqu'ils sont contraires à la raison, à la justice, à la bonté. Alors la volonté inexorable de Dieu lui apparaît comme la μοῖρα implacable des anciens. C'est en contemplant cette gloire qui dépasse tout entendement, que Luther éprouve un mouvement de répulsion. Alors il voudrait se réfugier « comme un blaireau dans les fissures des roches ». Alors la sainteté de Dieu n'a plus pour lui, comme pour ses épigones orthodoxes, uniquement une acception morale; elle est identique à la majesté de Dieu qui absorbe et engloutit la misérable poussière humaine. Alors Dieu est « un feu dévorant » et il se montre « plus effroyable que le diable ». N'est-ce pas cette sensation subconsciente que Luther, dans son traité, a tenté de traduire en des réflexions théologiques?

D'autre part, se détachant de cette crypte angoissante: l'*aspect du Dieu révélé;* sa face rayonnante de miséricorde; sa bonté qui attire l'homme vers elle; sa clémence qui donne au pécheur le courage de s'abandonner à l'Eternel; sa grâce qui éveille la foi humaine. Alors c'est *l'autre saisissement* indéfinissable qui s'empare de l'âme de Luther. Il se sent *attiré* comme par un aimant; des hymnes d'allégresse s'élèvent des profondeurs de son être: « Les chrétiens », s'écrie-t-il, « sont gens heureux ..., ils exultent, chantent, jubilent, dansent, bondissent ... » « Ce don (la justification) devrait allumer dans notre cœur un feu de joie ...., afin que nous ne cessions de danser de joie. » Dès que Luther parle de la foi, il nous semble entendre crépiter, entre les lignes, le courant électrique de cette surabondance mystique. Alors nous comprenons que la foi, cet élan intérieur, portant l'âme vers Dieu, est, pour Luther, non seulement la « fiducia » qu'il oppose à la conception catholique de la « fides implicita », et qu'il fonde sur les faits objectifs de la révélation historique, mais une « *adhaesio* », un attachement intime, inexprimable, équivalant à ce que les mystiques appelaient tout simplement « l'amour de Dieu »[1]).

[1]) *W. Herrmann:* «Der Verkehr des Christen»..., p. 31, présume, lui aussi, un élément mystique: « Das Unaussprechliche der

L'essai que nous avons tenté pour approfondir la pensée de Luther à l'aide de la psychologie religieuse, jette une lumière nouvelle sur les antithèses contenues dans sa conception de Dieu.

Il est vrai, qu'en parcourant le traité « de servo arbitrio » on y voit *prédominer l'instinct de la stupeur*, de la crainte religieuse. Le phénomène de la « fascination », de l'élancement de l'âme touchée par la grâce, s'y trouve un peu effacé. Cela n'est pas étonnant. Luther défend une thèse négative. Sa polémique en garde un caractère de dureté. Sa démonstration est dominée par le pessimisme radical à l'égard de la liberté de l'homme. La contemplation du Dieu majestueux, opérant tout en tous et annihilant le soi-disant libre-arbitre, assombrit l'horizon de cet écrit.

Mais, sans être développée, la déduction contraire, immanquablement, s'impose à notre esprit: Si l'aspect terrifiant du Dieu caché nous paralyse, nous inspire le sentiment de notre néant et de notre servitude intérieure, d'autre part la grâce de Dieu qui, en Jésus-Christ, opère notre salut, exerçant son magnétisme indéfinissable, attirant l'âme élue vers elle, devra faire éclore la liberté la plus radieuse et la plus continue.

γ) *Foi et libre-arbitre*

Il y a enfin une *troisième objection* à faire valoir. Elle concerne la connexion qui relie le *libre-arbitre* et la *foi*. Ni Erasme, ni Luther ne l'avaient discernée. Celui-ci ne s'est pas rendu compte que le libre-arbitre qu'il a si obstinément refusé à l'homme non justifié, avait lui-même son origine dans *la foi*. Si le réformateur, dans l'intérêt même de la foi, rattacha tous les éléments de la vie intérieure à la causalité exclusive de la volonté divine, pourquoi en excepta-t-il le libre-arbitre? N'est-il pas une impulsion de vie reposant en elle-même et agissant par elle-même? Ne se révèle-t-il pas par là comme un élément de

---

Religion », qui, pour lui, n'a de valeur religieuse que s'il est indissolublement réuni avec ce qu'on peut renfermer en paroles, c'est-à-dire avec la révélation objective.

la foi? *Herrmann*[1]) désigne la liberté comme « une réalité qui se manifeste dans la foi naissante même ». *La foi postule donc et l'idée de la liberté et celle de la toute-puissance divine.* Il ne faut donc pas, comme Luther, supprimer l'un de ces deux éléments, ni comme Erasme, infirmer les deux en les limitant l'un par l'autre. Il faut reconnaître les deux dans leur pureté inaltérable et leur contraste irréductible. C'est précisément dans le jeu de ce contraste que la foi prend naissance, c'est dans l'action réciproque des deux pôles que la vie religieuse s'embrase. Alors le sentiment de notre dépendance absolue et notre instinct de liberté se rejoignent et se mêlent. Nous nous sentons touchés et empoignés par une réalité toute-puissante dont nous savons que dépend toute notre vie intérieure et extérieure, et pourtant nous l'éprouvons comme une force issue de nous-mêmes. Car cette dépendance absolue ne peut être éprouvée que parce que nous la voulons. Elle s'accomplit donc dans le sentiment de notre liberté. La spéculation théologique ne parviendra jamais à ramener ce parallelisme inflexible d'une part, et d'autre part, cette fécondation mutuelle à une formule rationnellement acceptable. Ce paradoxe nous fait entrevoir un élément constitutif et irrationnel de la vie religieuse.

Luther ne reconnut pas la nécessité primordiale de l'antinomie qui existe entre la volonté divine et la liberté humaine. Il fit tous ses efforts pour supprimer cette antinomie. Il la supprima en refusant résolument le libre-arbitre à l'homme naturel. D'autre part, pour la vie du chrétien justifié, il la réduisit, en harmonisant les deux énergies antagonistes par le miracle de la foi. La foi — en même temps don de la grâce divine et germe de la liberté chrétienne — contient en elle-même les éléments d'une conciliation des deux vertus discordantes. Pour le domaine de la grâce, Luther a donc entrevu une solution du problème. Il y a sauvegardé, ce qui lui tenait également à cœur: la causalité absolue de Dieu et l'autonomie de la foi humaine.

Mais en *séparant le plan de la nature et le plan chré-*

[1]) Zeitschr. f. Th. u. K. XXI, o. c., p. 8.

tien, Luther a, une fois de plus, payé son tribut au dualisme augustinien qui traverse tout son système théologique et sa pensée religieuse. La vie réelle ne se laisse pas trancher d'une façon aussi nette et aussi rigoureuse. Luther était assez clairvoyant pour s'en apercevoir. Voilà pourquoi il n'a pu s'empêcher de constater quelques derniers vestiges de liberté dans l'ordre de la servitude et certaines traces d'asservissement persistant dans celui de la liberté chrétienne. Seul le premier point, dans ce chapitre, nous intéresse. Donc, après avoir nié si opiniâtrement le libre-arbitre, Luther, vers la fin de la 3e partie de son traité, se laisse aller à l'inconséquence suivante: La chute d'Adam étant incontestablement l'aboutissement d'une liberté que Dieu lui avait concédée, il est clair, que nous devons aussi en posséder des restes. Mais ce fantôme de liberté, pour Luther, ne se manifeste qu'en dehors de la sphère religieuse, dans la loi de la nature. « De par sa nature le libre-arbitre fait vraiment quelque chose, ut comedere, bibere, gignere, regere »[1]). Cette liberté n'a aucun rapport avec le miracle de la grâce et de la justification. Son action ne se déploie que dans les détails de la vie physique qui n'intéressent pas le salut. « Non enim de esse naturae loquimur sed de esse gratiae ». Elle n'existe plus, dès que nous nous voyons en face de Dieu et de sa loi absolue. Et même dans son propre domaine, cette liberté se révèle comme étant anémiée, inconsistante, chancelante et toujours exposée aux guet-apens de Satan. En définitive, cette constatation d'une ombre de liberté n'infirme pas la thèse principale de Luther, la renforce même: « Dès qu'on prêche la grâce, le libre-arbitre est aboli ».

d) La portée de la théorie du serf-arbitre

Nous nous demandons, en dernier lieu, quelle fut la *portée de cette théorie* du serf-arbitre *pour l'ensemble de la*

---

[1]) cf. Conf. d'Augsb., XVIII, « aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas rationi subjectas .... Esse liberum arbitrium .... in operibus vitae praesentis tam bonis quam malis. »

conception du réformateur. Lui-même ne se fit aucun souci au sujet des conséquences de ce qu'il avançait. Il avait même blâmé Erasme, de ce que, craignant pour la moralité de gens non avertis, il avait, par opportunisme [1]), combattu le serf-arbitre. La magnifique indépendance d'esprit de Luther ne pouvait permettre que l'utilité ou le préjudice, causés par une doctrine, pussent entrer en ligne de compte. Mais en admettant même ce point de vue, on pourrait, dit-il, découvrir une «utilité» à sa doctrine. Nous sommes de son avis.

Quels sont donc les *effets positifs* de la théorie du serf-arbitre?

Toutes les antithèses que nous venons de constater dans l'argumentation de Luther doivent être considérées comme le résultat de sa manière de voir toute personnelle. Son but principal, il le poursuit sans jamais broncher, lors même que, par des argumentations auxiliaires, il expose des idées qui semblent contraires à sa thèse. Sa négation poussée à l'extrême appelle les affirmations les plus hardies:

Partant du *néant de la raison*, elles feront avant tout ressortir le *miracle de la foi*. Luther raille la raison: «N'est-elle pas aveugle, sourde, sotte, impie et sacrilège en tout ce qui concerne les verbes et les œuvres de Dieu?» Ses axiomes ne sont-ils pas faussés par l'égoïsme («nequitia cordis humani»)? La raison admet p. ex. que Dieu justifie l'homme sans mérites; pourquoi prend-elle ombrage de ce que Dieu condamne l'homme sans culpabilité? «Si nous voulons suivre la raison, il est tout aussi injuste que les hommes, sans le mériter, soient couronnés ou qu'ils soient punis.» La *foi*, elle, accepte le paradoxe dans ces deux acceptions. Elle est certaine que l'injustice de Dieu n'est qu'apparente et que la vie future fera connaître et sa justice et sa miséricorde. La foi s'abandonne au Dieu caché «qui vivifie en donnant la mort, justifie en nous déclarant coupables, nous attire vers le ciel en nous faisant descendre aux enfers», qui «cèle sa bonté éternelle sous

---

[1]) «Abstinentissima, pacis amicissima theologia.»

le masque de la colère éternelle, sa justice sous les dehors de l'injustice». «Voici le degré le plus élevé de la foi, de croire que celui qui sauve si peu d'hommes, et qui en damne tant, est clément!»

Que la foi se déploie dans toute sa splendeur et dans sa vitalité intarissable, c'est l'effet que Luther attend *en stipulant le serf-arbitre.* Car la foi, elle-même, remonte à celui qui opère tout en tous. Si c'est par la foi que l'on embrasse Dieu, il faut qu'elle soit d'origine divine, Dieu ne pouvant être compris par des moyens humains. Reconnaissant donc son impuissance à le saisir, l'homme, par la foi, laissera à Dieu le soin de lui accorder par la grâce ce qu'il ne peut se donner lui-même[1]). La cause déterminante de toute vie religieuse se trouve ainsi renvoyée et uniquement réservée à Dieu. Dieu n'est pas une puissance impassible: il donne la première impulsion et le dernier accomplissement au salut. Par la foi, l'homme acquiert la certitude la plus absolue de l'œuvre de la grâce, tandis que l'homme qui considère sa volonté comme un facteur participant au salut, se voit plongé dans une incertitude constante: «Si je vivais et si j'agissais éternellement, ma conscience ne serait jamais sûre et certaine, de ce qu'elle devrait faire pour satisfaire Dieu. Après chaque œuvre que j'aurais terminée, il me resterait un doute.... comme je l'ai assez éprouvé pendant de longues années. Maintenant que Dieu a soustrait le salut à ma volonté et l'a reçu dans la sienne.... je suis sûr qu'il est fidèle.»

C'est ici que, pour *la vie morale,* s'amorce une *conséquence* curieuse et, elle aussi, paradoxale du serf-arbitre. Le soi-disant fatalisme de Luther renonce à expliquer et à justifier les décrets divins par des réflexions morales. Ce n'est pas la foi, mais le sens commun qui part d'une conception morale et qui se scandalise en voyant le «terrible Dieu tout-puissant» demander des comptes à des créatures privées du libre-arbitre. C'est l'homme naturel qui, quoique incapable de faire le bien, se sent pourtant responsable, cou-

---

[1]) cf. E. d'E., 13, 302. «La vraie foi ne s'opère pas par nos pensées, mais est uniquement l'œuvre de Dieu en nous, sans que nous y contribuions en quoi que ce soit.»

pable même, en face de l'idéal moral. Par contre l'expérience de Luther, sa conscience personnelle l'avaient obligé à affirmer en même temps et la culpabilité de l'homme et son impuissance morale absolue. Mais c'est précisément dans *cette absurdité* que son *idéalisme* puisa toute sa force. La foi y reçoit sa meilleure impulsion, toujours la foi! Il faut que tout ce qui nous incite à nous complaire dans le sentiment de notre responsabilité morale et ce qui, par conséquent, nous empêche de nous jeter dans les bras de Dieu soit annulé. Le point de vue moral doit donc être hardiment abandonné. Alors le nouveau miracle se produit: Loin d'anéantir l'énergie morale, cette *exclusion de toute considération éthique suscite la morale la plus productive*, parce qu'elle laisse à la foi tout son champ et toute son efficacité[1]).

En résumé, la prédication de cette doctrine du serf-arbitre aura des *conséquences* considérables pour l'idée de la *liberté chrétienne*. L'asservissement complet de la nature entachée du péché originel postule la plus glorieuse liberté pour l'homme justifié. Luther n'a pu écrire son hymne sur la liberté chrétienne, que parce qu'il avait fait l'expérience de la plus profonde servitude. Celle-ci l'avait projeté dans un « tel abîme de désespoir qu'il aurait désiré n'être jamais né homme ». Mais c'est là qu'il reconnut, « combien ce désespoir était salutaire et le rapprochait de la grâce ». C'est donc sa servitude qui lui ouvrit le chemin de la foi et, par la foi, le conduisit à l'obéissance joyeuse et spontanée, c'est-à-dire à la liberté. Cette *foi* qui s'élève au delà de toutes les objections de la raison, de toutes les abstractions qui s'insinuent entre Dieu et l'âme, de toutes les « spéculations », « méditations » et « quidquid per animae studia geri potest »; cette foi qui introduit le Dieu transcendant dans les réalités de ce monde et qui, dans ce qu'elle rencontre ici-bas, embrasse l'absolu; cette foi qui voit éclore tous les symptômes de la vie d'un fond d'énergies éternelles et qui, dans tout ce qui vit et qui se meut, voit Dieu à l'œuvre; *cette foi en Dieu, c'est la liberté:* « Haec est christiana illa libertas, fides nostra »[2]).

---

[1]) *Wernle*, « Luther », p. 179.
[2]) op. l. v. a. IV, 266.

On peut donc dire que, dans le paradoxe du serf-arbitre, Luther a révélé le secret de la liberté chrétienne. Le voilà, l'homme libre qui, dans un combat gigantesque avec lui-même, a reconnu le néant de tous ses efforts, a conquis la foi et, dans ce qui l'a subjugué, a trouvé la liberté qui le rend joyeux et fort. Telle est la grande vérité religieuse que Luther dans sa polémique prolixe, parfois intolérante, souvent scolastique, a pourtant fait ressortir d'une façon lumineuse: L'homme ne peut entrer en commerce avec Dieu qu'en se soumettant entièrement à lui. Tout effort tendant à donner à Dieu autre chose que le reflet de sa gloire, c'est-à-dire à vouloir se rendre en quelque sorte indépendant de Dieu, ne réussira qu'à détacher l'homme de Dieu. La véritable libération, c'est de nous sentir dépendants de Dieu dans les profondeurs de notre vie[1]).

[1]) cf. *Herrmann* o. c. p. 201.

II. La liberté chrétienne

A. L'Affranchissement

(La liberté négative)

Selon la définition de *Ritschl*, il faut distinguer un côté négatif et un *côté positif* de la liberté chrétienne. En premier lieu elle apparaît comme un affranchissement, une libération, comme la destruction d'un joug, l'anéantissement de diverses servitudes; d'autre part, elle est une maîtrise, une autonomie, la constitution d'une royauté, l'affirmation d'une suprématie spirituelle, une possession du monde. Il est clair que le premier aspect est la préparation et la condition du second. Nous pouvons dès à présent constater qu'aucun des réformateurs n'a décrit et motivé, deviné et proclamé la liberté positive avec plus de certitude et d'allégresse que Luther. Calvin seul semble, à l'occasion, en avoir eu la compréhension. Quant à la liberté négative qui dériva directement du principe directeur de leur pensée, les réformateurs l'ont tous définie d'une façon identique. En traitant ce côté de la liberté, Luther ne fit preuve d'aucune originalité particulière. Nous pourrons donc passer assez rapidement sur ce côté négatif.

« La foi en Christ est un trésor incomparable; elle porte avec soi *la délivrance* », dit Luther[1]). Quelles sont les puissances dont le chrétien justifié et régénéré se voit affranchi? Quelles sont les tyrannies abolies pour celui qui, par la miséricorde divine, a acquis le salut. Il y a d'abord certaines *réalités métaphysiques* dont la rédemption, en

[1]) « Liberté chrét. »; éd. *Kuhn*, p. 28.

principe, a supprimé le despotisme obsédant et humiliant: la Colère de Dieu, le Péché, la Loi, la Mort, l'Enfer, le Monde[1]). En proclamant le désarmement de toutes ces puissances qui apparaissent comme les personnifications de la perdition, en montrant comment, pour le chrétien justifié, elles s'évanouissent et perdent leur aiguillon, Luther a circonscrit *l'idée de la liberté négative.*

Mais, ce principe établi, il resta à en tirer les *conséquences pratiques.* Luther le fit. Il libéra l'âme et la conscience du croyant de l'emprise qu'exerçait sur elles l'Eglise et ceux de ses organes qui s'étaient fait les geôliers des puissances métaphysiques que nous venons de mentionner. Luther rompit les liens, dont une hiérarchie autoritaire, par son sacramentarisme, son légalisme, son traditionnalisme, son ritualisme, son verbalisme, son moralisme avait ligoté l'âme chrétienne. Il est vrai que Luther hésita avant de s'attaquer à cette puissance d'exaction qui, ayant travesti l'Evangile en une loi n'inspirant que doutes et épouvante, représentait à ses yeux le règne de l'antéchrist. Donc, pour Luther, le principe de la liberté négative était fondé et établi longtemps avant qu'il n'entreprît d'en faire l'application. C'est la voie contraire que suivit *Zwingli:* Celui-ci avait combattu le légalisme hiérarchique, avant de donner, au moyen de conclusions théoriques, les assises nécessaires au principe de la liberté. Pour la pensée de Luther, il sera non seulement logique, mais encore historiquement juste de n'en traiter qu'en second lieu les déductions pratiques. Nous commencerons donc par examiner le phénomène ontologique de la liberté négative.

1. Le chrétien affranchi des dominations métaphysiques.

a) La Colère de Dieu

En égrenant le chapelet des obsessions métaphysiques, c'est par la Colère de Dieu que Luther commence. La Colère

---

[1]) Mors, peccatum et lex sunt hostes et tyranni nostri qui pleno jure et summa potestate in nos saeviunt et dominantur. » Ed. d'E. 23, 348.

de Dieu renferme toutes les autres terreurs et tyrannies: « cette liberté par laquelle nous devons être éternellement à l'abri de la Colère de Dieu est indicible et plus grande que le ciel, la terre et toutes créatures. Il *résulte* de cette liberté que, par Christ, nous serons affranchis et libérés de la loi du Péché, de la Mort, de la puissance du Diable et de l'Enfer »[1]).

La Colère de Dieu est la contre-partie de ses dispositions miséricordieuses[2]). Le *pécheur* la ressent dans le fait « d'être séparé de Dieu »[3]). Ceux qui, par leurs péchés, sont séparés de Dieu, ne peuvent le considérer que comme un juge sévère[4]). Car Dieu ne peut pas ne pas haïr le mal et les méchants. Telle est logiquement la conception que *l'homme naturel* doit avoir de Dieu et de sa Colère[5]).

Tout autre est *l'expérience du chrétien:* « La Colère de Dieu n'existe plus » pour celui qui croit en la miséricorde du Père, « puisqu'il nous a donné son fils »[6]). « Christ a apaisé et expié la Colère de Dieu »[7]). « Christ est notre protecteur et notre support. Il a transformé le juge irrité en un Dieu favorable et miséricordieux, en un père plein de grâces »[8]). Christ s'est soumis aux châtiments de la Colère de Dieu, afin de satisfaire à sa justice.

Pour Luther, la Colère de Dieu semble, d'une part, être un *fait réel*, d'autant plus que la sainteté de Dieu est une donnée inébranlable de son expérience personnelle. Il se souvient avec effroi « combien immensément grande et terrible est la Colère contre le péché »[9]). Mais aussi le rayonnement de la liberté chrétienne dont jouit le chrétien justifié n'en est que plus glorieux. On voit que Luther rétablit la doctrine paulinienne

---

[1]) Ed. Walch 8, 2588 s.

[2]) Ed. d. W. 8, 106.

[3]) Ed. d'E. 14, 117. « La colère de Dieu se révèle quand il ne nous parle pas et se tait. » (Tischreden, ed. W. 1, 30.)

[4]) Ed. d'E. 17, 37.

[5]) Ed. d'E. 4, 249; ed. d. W. 17, 112.

[6]) Ed. d. W. 40 1, 588.

[7]) Ed. Walch, 11, 2313.

[8]) Ibd. 11, 1283.

[9]) Ed. d'E. 3, 100.

de la Colère de Dieu, que St-Augustin avait quelque peu effacée en Occident. Mais comme St-Paul, Luther y joint la croyance dans *l'amour absolu* de Dieu, et c'est précisément la combinaison irrationnelle de ces deux émanations de Dieu, qui, pour Luther, constitue le miracle du salut et nous révèle la profondeur de son idée de Dieu.

Pourtant, dans l'association de l'amour et de la Colère[1]), celle-ci, dans la pensée du réformateur, prend parfois un *autre caractère*[2]). Elle semble *perdre quelque chose de sa réalité*. Elle évolue sur un autre plan que l'amour. Celui-ci est l'essence même de Dieu, tandis que la Colère n'en est que la servante. En anéantissant le pécheur par sa Colère, Dieu accomplit, selon une expression que Luther emprunte à Esaïe[3]), une « œuvre qui lui est étrangère »[4]). « Puisque sa nature n'est que pur amour, les œuvres de Colère apparaîtront à ceux qui croient comme pur amour »[5]), comme «châtiment paternel»[6]). Pour les croyants Dieu n'a que l'apparence d'être irrité, il ne l'est pas, il ne peut l'être. Le Dieu irrité n'est « qu'un nuage dans mon cœur; je me l'imagine en colère »[7]). La Colère de Dieu est une fiction de notre cœur[8]), de même que pour le pécheur « la grâce divine qui pourtant est inaltérable, produit un effet de terreur, de peur, et trouble l'âme »[9]). Il est donc absurde que des chrétiens admettent, par exemple dans la messe, un Dieu irrité qui devait être réconcilié »[10]). Ce n'est que le pécheur qui, sous l'impression de l'intolérable Colère de Dieu, « fait de lui un diable »[11]). Luther semble admettre même que le

---

[1]) « Zornige Liebe »; Ed. d. W. 23, 517.

[2]) cf. *Ritschl*, o. c., I, 222; *Seeberg*, « Dogmengeschichte », IV, p. 173 ss.

[3]) Es. 28, 21.

[4]) « Est autem ideo misericordia exuberantior quia haec est de *natura* dei, cum *ira* vera sit *alienum dei opus*, quod contra naturam suam suscipit cogente ita malitia hominum. »

[5]) Ed. d. W. 42, 356.

[6]) Ed. d. W. 34, 2, 240.

[7]) Ed. d. W. 36, 427; cf 47, 98, 42, 553.

[8]) Ed. d. W. 40, 2, 418. « Fingit cor nostrum iratum deum. » Ed. d. W. 40, 2, 324. « Simulata ira » (ed. d. W. 44, 487).

[9]) Ed. d. W. 42, 553.

[10]) Ed. d. W. 8, 441.

[11]) Ed. d. W. 42, 553.

Christ n'a pas été réellement frappé par la Colère de Dieu, parce qu'à côté de la « malédiction externe » il avait conscience de la « bénédiction interne ». Nous n'avons pas à examiner ici les contradictions qui semblent résulter de cette assertion pour la christologie de Luther. Ce qui nous importe, c'est que la Colère de Dieu est inexistente pour le chrétien régénéré. Même dans la sévérité de Dieu et dans la révélation de sa sainteté, c'est au fond l'amour qui agit, c'est une intention charitable qui détermine la Colère de Dieu, le dessein d'amener le croyant à une vie plus parfaite et à la pénitence [1]). Affranchi de la Colère de Dieu, le fidèle ressent une joie indicible, car il a acquis ce qui le libérera aussi de toutes les autres dominations funestes.

b) La Loi

La Colère de Dieu s'incarne en quelque sorte dans *la Loi.* Bien souvent, dans les écrits de Luther, la Loi apparaît comme le principe qui renferme toutes les autres malédictions: « Une fois que l'autorité de la Loi est anéantie, le Péché aussi sera anéanti; et, le Péché anéanti, la Mort sera anéantie; la Mort anéantie et supprimée, toute la puissance de l'Enfer et du Diable sera détruite » [2]).

Luther distingue pourtant l'essence de la Loi et les offices de la Loi. *Prise en elle-même*, elle est « bonne et sainte », « utile », « inaltérable et inébranlable », d'une « valeur éternelle » [3]). Elle contient tous les éléments objectifs de la volonté éternelle de Dieu. *Prise*, par contre, *dans ses effets*, la Loi se révèle comme « une fonction de colère, de péché et de mort » [4]). La Loi dont le chrétien est affranchi, n'est pas la loi morale comme telle, mais la loi morale dans sa forme juridique, la Loi comme un ordre de vie qui impose à l'homme une ligne de conduite déterminée et qui,

---

[1]) « La colère est comme une verge qu'emploie Dieu pour punir et élever ses *enfants.* » Ed. d. W. 34 2, 240. « Non enim ira est, sed disciplina »; ed. d. W. 44, 475.

[2]) Ed. Walch 6, 1160

[3]) Ed. Walch 5, 186; 6, 1109; 7, 1607.

[4]) Ed. Walch 8, 2366.

entourée de menaces et de promesses, ne peut que provoquer un accomplissement intéressé des commandements divins. Idéal de justice et de sainteté, la Loi ne peut être accomplie parfaitement par aucun enfant d'Adam, d'autant moins qu'elle ne peut elle-même communiquer à l'homme aucune impulsion à faire ce qu'elle commande. « Elle est comme la main d'un poteau indicateur qui ne peut que montrer le chemin, mais ne donne pas aux jambes la force de marcher »[1]). Elle n'indique pas seulement à l'homme *ce qu'il doit faire*, mais aussi *ce qu'il n'a pas fait*. « Elle lui montre ce qu'il est, ce qu'il fut et ce qu'il doit de nouveau devenir »[2]). En lui faisant sentir son incapacité de faire ce qu'il doit, elle l'humilie, elle l'afflige, elle l'accable[3]). Elle place le pécheur sous le régime de la colère divine. Elle est un enseignement qui provoque le péché, qui « affame les âmes, terrifie les cœurs »[4]). Jamais elle ne nous transmet le Saint-Esprit; elle ne vivifie pas, elle tue[5]). Elle décourage ceux qui tentent de l'accomplir; plus le combat moral qu'elle leur impose, est acharné, plus l'âme se sentira désolée, la conscience entachée, le cœur impur. « Elle est la verge que l'enfant hait et qu'il doit pourtant baiser »[6]). « Elle dicte à l'homme son jugement en lui faisant sentir que, par ses propres forces, il ne peut devenir autre chose qu'un enfant de la Mort, de la Colère et de l'Enfer[7]). La Loi avilit l'homme[8]), même quand elle a pour effet une honnêteté de façade[9]). Elle inspire un esprit de servilité[10]). Mais voici le comble: la Loi nous cache la véritable figure de Dieu; elle nous le rend étranger; elle nous montre « un juge irrité », un « bourreau », un « geôlier ». Alors l'homme fuit Dieu, sans pourtant pouvoir se détacher de lui. « Ne

[1]) Ed. d. W. 46, 661.
[2]) Ed. d'E. 14, 151.
[3]) cf. Ed. d. W. 8, 609.
[4]) Ed. d. W. 33, 443.
[5]) cf. Ed. d. W. 2, 468.
[6]) Ed. d. W. 40, 1, 529.
[7]) Ed. d'E. 10, 95.
[8]) Ed. d. W. 2, 525.
[9]) Ed. d'E. 7, 283.
[10]) Ed. d'E. 7, 247.

peut voir Dieu tel qu'il est, que celui qui est affranchi de la Loi »[1]).

On conçoit l'horreur qu'éprouvait Luther à l'égard du phénomène de la Loi et l'immense joie qu'il ressentit en s'en sentant libéré grâce à la rédemption et à la justification. « *Le juste est au-dessus de toute loi* »[2]). Le joug odieux qui écrasait la chrétienté, est brisé: Dieu soit loué! Les émotions dramatiques par lesquelles lui-même avait passé, poussèrent Luther à proclamer le chrétien libéré de la terreur et de la malédiction de la Loi. Avant tout de la *loi mosaïque*, et non seulement de la *loi cérémonielle* de l'Ancienne Alliance, qui, certes, n'a plus aucune racine dans la nature humaine, qui « la dépasse »[3]), mais aussi de *la loi morale* qui est conforme au droit naturel[4]) et dont les dix commandements sont la quintessence classique. Avec un littéralisme un peu forcé, Luther interprète les paroles du premier commandement: Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai retiré du pays d'Egypte. Il dit: « Nous autres païens n'avons pas été conduits par Dieu hors d'Egypte. Il ne s'agit que du peuple juif... c'est pourquoi Moïse applique les dix commandements au peuple qui a été conduit par Dieu hors d'Egypte... Nous voulons lire Moïse comme tout autre docteur.... mais nous ne voulons pas l'avoir comme législateur. Car dans le Nouveau-Testament nous avons assez de loi.... ainsi c'est clair: les dix commandements sont données aux juifs seulement et *non à nous* ... c'en est fini de Moïse. Sa fonction ne dure que jusqu'à l'époque du Christ »[5]). La loi mosaïque n'est que le « Sachsenspiegel »[6]) des Juifs. Elle « regarde les Allemands tout aussi peu que les lois qui sont en vigueur à Paris »[7]). Dans le domaine de la grâce *la Loi est donc abolie*. Il n'y a que dans cette sphère que nous pouvons acquérir l'innocence, la pureté, la

---

[1]) Ed. d. W. 17, 112.

[2]) « Traité de la liberté chrétienne », ed. *Kuhn*, p. 32.

[3]) Ed. d. W. 18, 81.

[4]) Ed. d. W. 16, 380.

[5]) Ed. d'E. 36, 32-40.

[6]) Le plus ancien code allemand, rédigé avant 1235, contenant essentiellement le droit civil du Moyen Age.

[7]) Ed. d. W. 25, 432.

paix, l'équilibre intérieur. La contrainte n'y joue plus aucun rôle. Il n'est plus question d'un: tu dois! car par la justification la relation avec Dieu est redevenue normale. C'est surtout dans le « grand commentaire de l'épître aux Galates » [1]) que Luther, en communion d'idées complète avec St-Paul, a fait des variations sur ce thème que le chrétien « nullam prorsus habet legem, sed est supra legem, peccatum, mortem, infernum [2]), que « toute la Loi est abrogée pour le chrétien » [3]).

C'est au *Christ* que le croyant doit son affranchissement. Christ a supprimé la Loi. Il ne s'agit pas en cela d'une action mythologique et purement objective du Christ sur les puissances tyranniques de la Loi, du Péché, de la Mort et du Diable. Il s'agit d'une action personnelle et éthique [4]), perceptible en nous qui nous trouvons asservis à ces despotes. Christ les a vaincus *en nous* et les y vainc toujours. « La Loi, de même que le Péché et la Mort l'ont épouvanté lui aussi, mais à présent ils se trouvent subjugués à ses pieds, jugés et condamnés. Maintenant Christ règne par la foi, frappe et égorge ces mêmes ennemis en nous-mêmes et cela sans discontinuer » [5]).

Christ a anéanti la Loi tout d'abord par son *obéissance active*. Il s'y conforma par amour pour nous. Né sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi [6]), il se plia à la Loi [7]), quoiqu'il en fût le maître. Il en était le maître non seulement selon sa nature divine, mais par la liberté avec laquelle il l'accomplit volontairement et spontanément [8]). En se soumettant à la Loi qui est la volonté de Dieu, Christ a révélé l'amour qui est l'accomplissement de

---

[1]) Ed. d. W. 40, 1.

[2]) ad Gal. op. v. a. I. 232.

[3]) ib. p. 230.

[4]) cf. *Gottschick:* « Luthers Theologie », Zeitschr. für Th. u. Kirche 1914. Ergänzungsheft p. 84.

[5]) Ed. d'E. 51, 175.

[6]) cf. Gal. 4, 4.

[7]) Il se soumit p. ex. au baptême de Jean-Baptiste.

[8]) « Puisque de sa volonté il est libre, il est affranchi de la Loi; puisqu'il en a accompli librement les œuvres, il est sous la Loi.» Ed. Walch XII, 312 s.

la Loi. En mettant notre foi en Jésus, nous ne serons donc plus justiciables de la Loi.

Outre cette *explication religieuse et psychologique* de l'abrogation de la Loi, Luther en a donné une autre que l'on pourrait presque taxer de *mythologique:* La Loi se serait en quelque sorte trompée en Jésus-Christ. Elle l'a condamné et livré à la malédiction, quoiqu'il ait intégralement observé tous ses commandements. Elle a traité le fils de Dieu comme un simple pécheur. Elle a abusé de sa puissance. Voilà pourquoi Dieu lui a retiré ses droits. Il lui a soustrait les pécheurs. Christ fait don aux chrétiens des droits de souveraineté qu'il a acquis sur la Loi, le Péché et la Mort »[1]). La Loi est, de son côté, clouée à la croix et perd toute sa puissance sur les hommes[2]). La Loi personnifiée est traitée de pair avec le Diable, qui, lui aussi, s'est mépris sur le compte du Christ. Nous retrouverons cette conception mythologique dans les chapitres suivants. *Seeberg*[3]) a essayé d'en démêler la *pensée religieuse.* Il rapproche la conception de Luther du développement donné par St-Paul dans l'épître aux Colossiens[4]): « Christ a effacé l'acte dont les ordonnances nous condamnaient et qui subsistait contre nous, et il l'a détruit en le clouant à la croix. Il a dépouillé les dominations et les autorités et les a livrées publiquement en spectacle en triomphant d'elles par la croix ». Appliquée à la tyrannie absurde de la Loi, cette vérité paulinienne se présente ainsi dans l'esprit de Luther: Christ a satisfait à l'ancien ordre de vie que représentait la Loi, afin que ses règles morales, basées sur une supériorité apparente, ne gardassent pas une autorité permanente. Si, observée scrupuleusement par le Christ, la Loi néanmoins fit éclater aux yeux de tous ce paradoxe: que le fils de Dieu fut livré à la malédiction par fidélité envers la Loi, celle-ci, en provoquant et en légitimant une iniquité monstrueuse, se révèle comme un ordre de vie insuffisant et haïssable. Il fallait livrer en spectacle cette absurdité, afin

---

[1]) Ed. d'E. 15, 261 ss.
[2]) Ed. d'E. 18, 176 s. Ed. d. W. 40, 1; 565 s.; 569; 44, 697.
[3]) *Seeberg*, « Dogmengesch. », IV, p. 193 s.
[4]) Col. 2, 14, 15.

de faire crouler tout le système qui prétendait réglementer la vie par des commandements et des châtiments. C'est ainsi que Christ a affranchi l'homme de l'ordre de la Loi en accomplissant la Loi, c'est-à-dire par son *obéissance active.*

Nous verrons plus tard, en traitant de la liberté morale, prise dans le sens positif, que l'obéissance active du Christ sera pour les chrétiens justifiés un motif d'accomplir, pour leur part aussi, la Loi. Mais cette appréciation de l'obéissance active du Christ, n'est, en somme, qu'une considération accessoire.

La conception prédominante de Luther s'appuie sur la doctrine traditionnelle de la rédemption, selon laquelle le sacrifice du Christ, son *obéissance passive*, nous a acquis l'affranchissement à l'égard de la Loi. Mélanchthon et Zwingli n'admettent que cette théorie, tandis que Calvin a combiné logiquement les deux manières de voir qui, chez Luther, ne sont que juxtaposées. Le réformateur français enseigne que Christ a commencé à payer la rançon de notre libération à partir du moment, où il prit une « forme de serviteur » et que sa mort ne fut que le couronnement de son obéissance active, la plus belle expression de sa soumission volontaire[1]).

L'affranchissement à l'égard de la Loi est consigné dans *l'Evangile.* L'Evangile représente *théoriquement* le principe diamétralement opposé à la Loi. Evangile et Loi sont les symboles de deux systèmes religieux inconciliables. Pour l'homme non justifié la prédication de la Loi est une nécessité qui excite en lui la terreur de la colère divine et le convainc de sa damnation[2]). Pour celui qui est admis dans l'état de grâce, l'opus proprium de la Loi n'a plus de raison d'être, puisque l'Evangile le guérit de la maladie que lui révèle la Loi[3]). Si la Loi impose à l'homme non régénéré la volonté de Dieu et le mortifie en lui montrant son inaptitude à faire le bien, l'Evangile promet non seulement le pardon, mais communique au croyant le Saint-

---

[1]) *Ritschl*, I, 234.
[2]) Ed. d'E. 14, 15.
[3]) Ed. d'E. 14, 14.

Esprit et, par la foi et l'amour reconnaissant envers Dieu, lui donne l'impulsion nécessaire pour accomplir le bien[1]). La Loi exige la justice active, l'Evangile donne avant tout la justice passive[2]) d'où découle la première. La Loi est une formule écrite; l'Evangile est l'esprit même, inscrit dans les cœurs.

Luther a développé cette conception idéaliste dans le fameux traité: «de poenitentia» de 1518[3]) qui fut la conclusion des 95 thèses. Il s'y révèle un certain doctrinarisme. On pourrait parler d'un esprit méthodiste délimitant presque mécaniquement le rôle de la Loi et celui de l'Evangile. Bref, « Moïse est chassé et la Loi est abolie, dès qu'avec l'Evangile apparaît le Saint-Esprit »[4]). Luther avait donc le sentiment très net de ce que *Schleiermacher*[5]) exprimera par cette formule concise: « La Loi n'est pas une notion d'origine chrétienne ».

Mais si le réformateur a *matériellement opposé* l'un à l'autre, ces deux principes religieux: la Loi imposant à l'homme les prescriptions de la volonté divine comme conditions du salut, et l'Evangile offrant les promesses de grâce comme cause de la rédemption, il les a pourtant, d'autre part, *reliés formellement.* Si la Loi nous fait sentir notre péché et notre condamnation, ce n'est pas pour nous plonger dans le désespoir. Elle éveille en l'homme non seulement la conscience de son iniquité, mais aussi le besoin d'être sauvé. Elle prépare les voies à l'Evangile; elle est « le pédagogue qui conduit à Christ[6]). C'est ce qu'on a appelé: *usus theologicus seu spiritualis legis.* Cet usage de la loi, le second des trois que les docteurs ont plus tard distingués[7]), nous intéresse au fond tout aussi peu que le premier, l'*«usus*

---

[1]) cf. ed. d. W. 40, 1, 336.

[2]) cf. ed. d. W. 40, 1, 45.

[3]) Ed. d. W. I.

[4]) Ed. d'E. 12, 251; 9, 251; 19, 246.

[5]) « Glaubenslehre », § 66, 2.

[6]) (Gal. 3, 24) Ed. d. W. 2, 528. « Il faut prêcher la Loi là, où l'on veut prêcher le Christ. » Ed. d'E. 33, 8.

[7]) *Mélanchthon* a, le premier, en 1535, formulé d'une façon classique le triple office de la Loi. La Formule de Concorde (art. VI) a ratifié le texte du magister.

civilis seu politicus», qui rentre dans l'ordre de la vie naturelle et a pour mission de contenir le peuple grossier et commun», comme disait Luther, d'«estraindre comme d'une bride» les méchants, comme disait Calvin. Ces deux offices de la loi ne concernent que l'homme non régénéré et ne rentrent donc plus dans notre sujet. Il faut pourtant relever une *inconséquence* et une *contradiction manifeste* dans la conception de la Loi que présente Luther. D'une part, il la dédaigne en ne la considérant que comme l'expression de la connaissance morale inhérente à la raison humaine; d'autre part, il lui attribue les prérogatives de la révélation en l'introduisant, par l'usus spiritualis, dans l'ordre du salut et en la considérant comme un degré préliminaire de l'Evangile.

Ainsi, à côté de la conception idéaliste et quelque peu doctrinaire, qui reflète pourtant avec toute la netteté voulue le caractère évangélique d'un christianisme basé sur l'idée de la rédemption, nous en trouvons une autre plus conforme aux réalités psychologiques et aux données de la vie concrète, selon laquelle la Loi n'apparaît pas seulement comme le miroir d'une morale naturelle, mais aussi comme une variété de la Révélation; comme telle, elle est un code indélébile *demeurant en vigueur aussi pour le chrétien justifié.* Mélanchthon a désigné cet office de la Loi qui touche aussi le croyant, comme le troisième usage, *usus didacticus seu normativus.* Mais Luther aussi en reconnaît la nécessité, sans employer la formule de son ami [1]). En d'autres termes, Luther ne considère pas la vie nouvelle du chrétien comme un fait accompli, mais comme une évolution, un devenir. La foi constitue bien l'unité de l'humain et du divin, mais cette unité ne fait que commencer. La foi ne provoque que la tendance générale de la vie chrétienne. Dans chaque cas individuel la volonté divine reste néanmoins la règle qui s'impose à la volonté de l'homme, du chrétien comme de l'homme naturel. Le fidèle trouve bien la règle de sa con-

---

[1]) Luther aussi connaît donc le triple usage de la Loi. Il dit à sa façon: «Lex docenda: 1) propter disciplinam; 2) ut ostendat peccatum; 3) ut sciant sancti, quaenam opera requirat deus.» «Die Disputationen Dr. M. Luthers»; 1896, ed. *Drews*, p. 418.

duite morale en lui-même, dans sa foi. La Loi ne domine plus, il est vrai, le croyant comme une force étrangère, mais devient une impulsion interne et spontanée de son amour, inspiré par l'Esprit saint et pénétrant sa volonté. Nous touchons là au second aspect de la question qui retiendra notre attention, lorsque nous examinerons la liberté positive. Pour le moment nous ne retenons que ceci: La Loi, *dans sa valeur objective*, exerce une fonction pédagogique même dans l'état de grâce. En tant que créature régénérée le chrétien est affranchi de la Loi, c'est-à-dire de sa malédiction, comme le fait expressément ressortir la Formule de Concorde[1]); en tant qu'il ne cesse d'être homme naturel, le chrétien se trouve toujours encore sous l'autorité de la Loi. Car: 1° la Loi le convainc de la persistance de son péché et le pousse à rechercher, au moyen de la foi, le pardon et la régénération incessante[2]); 2° la Loi lui enseigne le contenu de la volonté divine[3]), afin qu'il ne se perde pas dans des pratiques arbitraires; 3° la Loi le stimule, afin que la chair ne l'induise pas à se laisser aller à la paresse[4]). « Moïse ne rend pas les chrétiens justes et pieux, mais voici ce qu'il fait: il leur montre quel est le devoir à accomplir selon l'esprit. Si.... la chair ne veut pas suivre l'esprit, ils ont besoin d'être exhortés et tenus en éveil »[5]). Il est vrai que, pour le chrétien, la Loi n'a plus son ancienne dureté, elle n'exerce plus que le rôle de l'avertisseur. Le croyant n'éprouve plus qu'une espèce de terreur rétrospective, comme quelqu'un qui a échappé à la mort, frissonne à l'idée du danger passé. Il ressent la menace de la Loi qui le condamnerait, s'il était encore incrédule.

La Loi est donc d'une nécessité indéniable dans la vie

---

[1]) F. C. éd. Leipzig, 1710, p. 718. Art. VI: De tertio usu legis. « Docemus, quod, etsi credentes et ad Deum vere conversi atque justificati, liberati sunt a maledictione legis ita quidem, ut ea ratione jam liberi dicantur, tamen in lege divina quodidie exercere se debeant. »

[2]) Ed. d. W. 2, 466.

[3]) Ed. d'E. 13, 118.

[4]) *Gottschick:* «Ethik» 1907, p. 83; *Kœstlin:* «Luthers Theologie», II, page 54.

[5]) Ed. d'E. 13, 41.

du chrétien comme, d'autre part, l'Evangile est indispensable pour donner tout son effet à l'office spirituel de la Loi [1]). En tout cas, qu'il s'agisse d'une influence *préalable de l'Evangile* dans le domaine de la Loi, ou du rôle que *la Loi* persiste à exercer dans la sphère de l'Evangile, on voit que, dans la pensée de Luther, ces deux catégories se trouvaient être bien plus enchevêtrées l'une dans l'autre, que ne pourraient le faire croire certaines assertions théoriques du réformateur, séparant avec une intransigeance tranchante la Loi et l'Evangile. Le point de vue pratique et la conception idéaliste ne se laissant concilier que difficilement, la solution que Luther trouva pour expliquer le dualisme de la Loi et de l'Evangile nous paraît bien souvent naïve et illogique.

Ainsi la Loi, et tout particulièrement le Décalogue, a son rôle à remplir à chaque étape de la vie chrétienne. Il y a pourtant un point, où elle ne doit jamais faire valoir son autorité: la *justification* [2]), et il y a une chose qu'il ne faut jamais attendre d'elle, ni d'aucun effort moral: *la vie.* Sur ce point les allégations de Luther ne laissent aucun doute. Attribuer un rôle régénérateur à la Loi, ce serait commettre la faute de toute religion pharisaïque, ce serait transformer la relation entre Dieu et l'homme en une relation juridique.

Sur la question de savoir jusqu'à quel point la Loi conserve son office normatif dans la vie du chrétien, il y a une légère *divergence entre Luther et Calvin.* On la sentira, si nous disons que Luther insiste sur le second usage de la Loi (usus spiritualis), tandis que Calvin insiste sur le troisième (usus didacticus) [3]). Pour Calvin, même la loi

---

[1]) C'est un point sur lequel insiste *Ritschl* (o. c. I, 200 ss.) en citant, par exemple, cette pensée de Luther: « Sans la parole de la foi et sans la chaleur de l'Esprit, la Loi ne peut que nous contaminer. Elle détache les âmes (de Dieu); elle crée des incrédules et des fous. » Ed. Walch. IV, 1506.

[2]) Ed. d. W. 40 1, 558, 476, 478.

[3]) Inst. II; 7, 12. « Le troisième usaige de la loy qui est le principal et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a esté donnée, ha lieu entre les fidèles, au cœur desquelz l'esprit de Dieu ha desjà son règne et sa vigueur.

cérémonielle garde sa sainteté quoiqu'elle soit abolie quant à son usage[1]). Il en résulte une *mentalité différente* de part et d'autre. Nous en retrouvons des traces dans *certains détails:* Dans *les catéchismes de Luther* la Loi précède le Credo, puisque la Loi conduit à la foi (l'usus secundus est accentué). Dans les *catéchismes calvinistes* le décalogue suit le Symbole de foi, puisque la vie chrétienne continue à être déterminée par la Loi (l'usus tertius est mis en relief). De même dans *la vie cultuelle:* La liturgie luthérienne ne fait aucun usage du Décalogue, tandis que, dans « la forme des prières et chantz » (1542) de Calvin, la lecture des dix commandements prend une place primordiale. Tandis que Calvin maintint son point de vue avec beaucoup de rigueur et fit de l'Ecriture le code de toutes les formes de vie civile et ecclésiastique, créant ainsi un nouveau légalisme, le jugement de Luther varia selon les dispositions de son âme ou les circonstances. Tantôt, dans l'éblouissement du salut retrouvé, il ne tint compte que de l'idéal et proclama l'abrogation intégrale de la Loi et sa discordance fondamentale avec l'Evangile; tantôt il admit, comme Calvin, l'office pédagogique de la Loi dans la vie nouvelle du chrétien.

La théorie idéaliste poussa certains disciples de Luther à formuler des conclusions extrêmes. Le parti des antinomiens se prévalut de ses assertions. En 1527-28 *Agricola*, pasteur à Eisleben, s'était senti froissé de ce que Mélanchthon dans ses « Visitationsartikel »[2]) avait insisté sur la nécessité de prêcher la repentance aux chrétiens et de s'appuyer, pour cela, sur les dix commandements. La vraie contrition, répliqua le fougueux Agricola, devait venir uniquement de la foi, et non de la Loi. Le décalogue ne pouvait avoir « sa place qu'à l'hôtel-de-ville et non pas en chaire.... donc: Moïse à la potence! » La repentance doit être enseignée selon l'Evangile et fondée sur le sang et les souffrances du Christ[3]). En 1537 il reprit sa polémique.

---

[1]) Inst. II; VII, 16.

[2]) C. R. 26, 51 ss.

[3]) cf. *K. Müller:* Symbolik, p. 275. *Oehler:* Symbolik, 2e éd., p. 574 ss.

Luther repoussa les conclusions d'Agricola, dans le traité « contre les antinomiens » 1539[1]). Il y rejeta l'interprétation outrée de ses écrits et affirma la valeur impérissable de la Loi, puisque lui-même, « si vieux et si savant qu'il fût, répétait journellement mot à mot les dix commandements, comme un enfant »[2]). — D'autre part, du côté réformé, on poussa à l'extrême le légalisme de Calvin. Nous trouvons sous la plume d'un auteur calviniste, cité par M. *Doumergue*[3]), le paradoxe suivant: « Il faut vivre, comme s'il n'y avait pas d'Evangile et mourir, comme s'il n'y avait pas de Loi. Dans la vie nous devons agir, comme si Moïse seul avait le droit de nous commander. » On voit que les exagérations des disciples accentuèrent encore la différence de mentalité qui, dès l'origine, s'était manifestée chez les deux protagonistes.

Pour en revenir à Luther, on pourrait finalement se demander, en quoi, dans la vie de l'homme régénéré, *les œuvres de la Loi* diffèrent des *fruits de l'Esprit.* C'est un problème qui, en réalité, se rapporte plutôt à la liberté positive, c'est-à-dire à l'accomplissement spontané de la Loi. Mais nous pourrons, dès à présent, éliminer cette question, puisqu'il n'y a qu'un passage dans lequel Luther semble aborder ce point[4]). Il n'y a qu'à enregistrer le fait. Luther n'était pas un dialecticien, mais il ne cessa d'être l'âme religieuse que nous savons, soit qu'il proclamât l'abrogation pure et simple de la Loi pour ceux, « dont les yeux ne sont

---

[1]) Ed. d. W. 50.

[2]) Voir: l'introduction du grand catéchisme; ed. *Joh. Heermann*, 1914, p. 7.

[3]) « Jean Calvin », IV, p. 196.

[4]) Ed. d'E. 51, 304. *Gottschick:* « Ethik », p. 84, en conclut que, dans la pensée du réformateur, les œuvres légales seraient identiques aux fruits spirituels; seulement, étant encore entachées du timor et de la spes servilis, elles sont encore imparfaites et doivent être parachevées par les motifs dominant la vie nouvelle. — Luther a-t-il vraiment cherché cette harmonisation si subtile? Il nous semble qu'il ne s'est guère soucié de mettre sa conception idéaliste d'accord avec son point de vue pratique. C'est une des nombreuses contradictions que nous avons annoncées et dont nous aurons à donner d'autres exemples.

plus couverts du voile de Moïse »[1]); soit qu'il en enseignât l'autorité indestructible et la valeur permanente.

L'affranchissement de la Loi amène l'accomplissement de la Loi. C'est cette *liberté positive* dont nous aurons à nous occuper ultérieurement que décrit le commentaire de l'Epître aux Galates[2]): « Voici la liberté chrétienne: sans que la Loi soit changée, les hommes sont changés, de sorte que la même Loi qui d'abord fut odieuse au libre-arbitre, se trouve être accomplie joyeusement, lorsque, par le Saint-Esprit, la charité se répand dans nos cœurs ». Autre citation: « Voyez, comment Christ nous a spirituellement libérés de la Loi: Il n'a pas brisé, ni aboli la Loi, mais il a transformée notre être qui ne lui était soumis qu'à contre-cœur et.... il nous a rendu la Loi si agréable que nous ne connaissons joie ni satisfaction plus grandes que d'accomplir la Loi »[3]).

c) Le Péché[4]).

Affranchi de la Loi qui non seulement révèle, mais provoque même le Péché, le chrétien se trouve être automatiquement affranchi aussi du Péché[5]). Il est vrai, que Luther, parfois, intervertit l'ordre: affranchi du Péché, le chrétien n'a plus besoin de la Loi[6]). Il va sans dire que dans les deux cas la rédemption et la justification sont la cause efficiente de la liberté. Pour comprendre toute la gloire de cette liberté, il faut se rendre compte de l'effroi qu'éprouve Luther en face du Péché.

Il ressent le Péché comme une *réalité* terrible, déterminant tout l'être de l'homme. Il ne permet pas que le Péché soit volatilisé en notions sans réalité. C'est ainsi que les nominalistes l'avaient amoindri et mitigé. Ils

---

[1]) Formula Concordiae VI; éd. 1710, p. 717.

[2]) Gal. op. lat. III, 365.

[3]) Ed. d'E. 7, 302.

[4]) cf. *Gottschick:* Luthers Theologie Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theol. und Kirche, 1914; § 9, § 10.

Seeberg: Die Lehre Luthers. Dogmengesch. IV, I, § 78, § 79, no 9.

[5]) Ed. Walch 13, 283, 284.

[6]) Ed. d'E. 51, 280 ss.

n'avaient considéré comme péché que l'intention active de pécher, tandis que les vertus naturelles et les imperfections en seraient indemnes. Non, le Péché n'est pas « chose peinte », dit Luther, n'est pas le produit de relations ni d'imputations. Il est la corruption radicale de la nature[1]), due au péché originel. L'homme *tout entier* y est sujet, puisque non seulement sa volonté, mais aussi sa raison sont plongées dans la perversion: la *volonté* dominée par la convoitise, la *raison* incapable de comprendre Dieu[2]). Le Péché radical est « méchanceté et aveuglement »[3]), « impureté du cœur et désobéissance envers la volonté de Dieu, mépris de Dieu »[4]). « Dans ce mot de Péché tout est donc renfermé, ce que l'on fait sans la foi en Christ et en dehors de cette foi »[5]). Autrement dit: L'*incrédulité* est le Péché par excellence[6]), la cause de toute iniquité et de tout vice[7]). Donc, la concupiscence rattache le pécheur au monde, l'incrédulité le sépare de Dieu.

Luther aboutit à la même appréciation du péché en partant de la *notion de la foi:* En nous justifiant, la foi ne nous donne pas seulement conscience de la justice, mais fait eo ipso naître en nous le sentiment de ce qu'est le Péché[8]). Donc, toute action de l'homme incrédule et non justifié est péché[9]); tout péché a sa source dans le manque de foi[10]). L'incrédulité est le vice central, comme la foi est le principe de la justice[11]). Telle avait été l'expérience de la pauvre âme tourmentée du moine augustin, avant que le chemin du salut se fût ouvert devant lui. Il avait ressenti le Péché

---

[1]) « Corruptio naturae, radicale illud peccatum occultissimum. » Ed. d. W. 8, 105.

[2]) « Rationem esse ignaram dei et boni, hoc est caecam in cognitione pietatis. » Ed. d. W. 18, 762.

[3]) Ed. d'E. 9, 288.

[4]) Ed. d'E. 12, 111.

[5]) Ibid.

[6]) Ed. d'E. 12, 110, 178; 50, 57; 63, 16.

[7]) Ed. d'E. 13, 158.

[8]) Ed. d. W. 7, 51.

[9]) Ed. d. W. 8, 594; 7, 113.

[10]) « Ut nihil justificat nisi fides, ita nihil peccat, nisi incredulitas. » Ed. d. W. 7, 231.

[11]) Ed. d'E. 12, 178.

comme une puissance réelle, pervertissant tout l'être humain, et, puisque l'homme, dans ses mauvaises actions, commet toujours librement le mal[1]), Luther avait souffert du Péché comme d'une coulpe véritable et personnelle.

Si telle est la nature du Péché, si celui-ci est la contrepartie absolue de la foi, comme la colère de Dieu est l'antithèse de la miséricorde divine, alors la liberté, dans le cas présent: l'affranchissement du Péché sera, selon Luther, avant tout la restauration de la relation avec Dieu, le *rétablissement de la souveraineté spirituelle de Dieu.*

Mais comme le chrétien, par ses propres moyens, ne peut pas rétablir l'harmonie avec Dieu, il faut que Dieu lui-même efface ce qui le sépare de l'homme: le Péché. L'affranchissement à l'égard du Péché n'est donc autre chose que le *pardon du Péché.* Ce pardon, Dieu nous l'accorde, parce que *le Christ,* d'une part, a accompli ce que la Loi exigeait du pécheur et ce dont celui-ci était incapable (oboedientia activa)[2]), d'autre part, parce qu'il a expié les fautes de l'homme et a subi le châtiment que celui-ci avait mérité. Dorénavant sa justice pourra être imputée à ceux qui, par la foi, s'approprieront son mérite. Ils pourront être déclarés justes et héritiers de la vie éternelle. En d'autres termes, la relation avec Dieu est rétablie par le *pardon des péchés*[3]). Le chrétien sera donc libéré, par l'action salvatrice du Christ, de *la tyrannie du Péché;* il sera affranchi, par l'action propitiatrice du Christ, du *châtiment du Péché*[4]). Le chrétien ne sera plus sous la domination du Péché, il sera, en principe, mort au Péché, libéré du Péché. Luther, on le voit, ne recherche pas en Dieu, mais dans l'homme, le but de l'œuvre du Christ, tandis que, pour la scolastique comme pour l'orthodoxie luthérienne, l'œuvre du Christ ne devait

---

[1]) Ed. d. W. 18, 394.

[2]) Ed. d'E. 15, 59.

[3]) Ed. d. W. 30, 2, 660.

[4]) « Nous sommes délivrés du poids du Péché, parce que le fils de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, ayant ramassé ce poids immense, nous en débarrasse, le charge sur son dos, le porte, afin que nous en soyons affranchis. » Ed. Walch, 6, 3024.

« Il est un pécheur étrange; en étant un pécheur, il ne porte pas son propre péché, mais celui d'autrui. » Ed. Walch 13, 1494.

avoir d'autre effet que de rendre Dieu propice. Luther ne manque jamais de compléter l'appréciation objective de la rédemption par le *point de vue subjectif*. L'affranchissement à l'égard du Péché, réalisé en principe, par l'œuvre du Christ, est consommé, dès que la foi, la confiance dans les promesses de Dieu, donne au cœur et à la vie de l'homme l'orientation qu'exige la Loi et à laquelle le péché s'oppose. Luther va jusqu'à dire que c'est «la foi qui affranchit l'homme du Péché, de la Mort et de l'Enfer»[1]).

Etant donné cet affranchissement, un *nouvel état de grâce* transfiguera la vie du chrétien justifié. Quelle en est la nature? D'abord le pardon ne signifiera pas seulement la rémission des *péchés passés*, mais, toute la personne du chrétien étant reçue dans la faveur divine, cette nouvelle condition garantira aussi la rémission des *péchés journaliers*. De même que le Péché constituait la corruption de toute la nature humaine, la grâce embrasse tout l'être de l'homme: «celui que Dieu reçoit dans sa grâce, il le reçoit entièrement; celui auquel il accorde sa faveur, la possède toute»[2]). «Le pardon ne cesse jamais, pourvu que la foi ne vienne à chanceler»[3]).

Mais il reste une question à élucider: Le chrétien est-il affranchi non seulement de la malédiction et de la tyrannie du Péché, mais aussi du *Péché lui-même?* C'est ici le point, où l'idéalisme de Luther se heurte aux réalités de la vie et où ses affirmations commencent à varier selon l'état d'âme dans lequel il se trouve. C'est le même dualisme que nous avons déjà constaté en examinant sa double appréciation de la Loi. Ainsi, d'une part, il reste dans le tracé d'un idéalisme des plus audacieux en déclarant que le chrétien justifié est véritablement *libéré de la substance même du Péché*, qu'une transformation réelle de tout son être s'est opérée en lui, que, Dieu lui-même résidant dans son cœur, il participe, selon II St-Pierre 1, 4, à la nature divine et à la félicité du Très-Saint, ou que, dans l'union de son âme

---

[1]) cf. op. ex. XII, 4 ss.
[2]) Op. lat. v. a. V, 490.
[3]) Ed. d'E. 18, 339.

avec le Christ, il bénéficie de l'innocence et de la perfection du Seigneur [1]). La foi étant la négation même du Péché, Luther peut dire: « quiconque croit, est *sans péché* comme Christ» [2]). — D'autre part Luther ne considère le sentiment de la rédemption que comme un *régulateur de la vie nouvelle.* Quoiqu'un principe nouveau exerce son action sur la vie personnelle dans toutes ses relations, quoique le cœur du chrétien soit devenu ennemi du Péché et que l'expérience du pardon crée une hostilité constante à l'égard du mal, le fidèle ne peut pourtant se soustraire entièrement à la puissance réelle du Péché. Etant donnée sa liberté idéale, l'homme se développe librement selon le principe de la foi et de l'amour de Dieu [3]), — et nous aurons à examiner plus amplement encore cette évolution qui se rattache à la liberté positive, — mais il n'atteint jamais à la perfection. Le Péché reste donc aussi pour l'homme régénéré une réalité inéluctable, bien que de jour en jour amoindrie. « Quoique les rois de Canaan soient réduits à l'impuissance, il subsiste pourtant encore des restes grondants de Cananéens » [4]). Mais « le Péché ne doit pas seulement être pardonné, il doit être enfin entièrement balayé et extirpé » [5]). « La rémission se fait subitement, mais « l'émondation » se fait peu à peu, de jour en jour... la fin de notre sanctification n'aura pas lieu, avant que nous soyons réduits en cendres » [6]). La conscience n'en est pas moins tranquille. La liberté est acquise: « Quoique le Péché existe et que je le sente, il n'est plus, car il est remis » [7]). « Je *continue* à être libéré du Péché, comme s'il était nul, et comme si nous étions déjà au ciel » [8]).

---

[1]) « Si l'homme est uni au Christ, il verra aussi ses péchés engloutis et noyés en lui. » Ed. d'E. 27, 183.

[2]) Ed. Walch. 11 855.

[3]) « Die freie Selbstentwickelung des Menschen aus dem Prinzip liebender Selbsthingabe an Gott. » *Schenkel:* « Wesen des Protestantismus » II, § 22.

[4]) Ed. d'E. 16, 141, 103; 18, 23, 57.

[5]) Ed. d'E. 16, 255.

[6]) Ed. d. W. 20, 627.

[7]) Ed. d'E. 5, 252.

[8]) Disputationen Dr. M. Luthers; ed. *Drews*, p. 354.

d) La Mort.

Dans le cortège des puissances néfastes qui, dans la pensée de Luther, se déroule comme la suite des fantômes apocalyptiques que représente le burin d'Albert Dürer, la Mort est l'acolyte naturel du Péché. En ce qui concerne le problème de la liberté négative, il n'y a aucun nouvel aspect à noter. Même conception générale du rôle de la Mort que pour la Loi et le Péché. La réalité de la mort physique, qui, pour le chrétien justifié, est indéniable malgré sa régénération, n'infirme pas plus le principe de son affranchissement idéal que la valeur permanente de la Loi et la persistance du Péché. Il existe d'ailleurs une connexion évidente entre la mort physique et le péché, qui se perpétue dans la vie nouvelle. Nous n'avons donc rien à ajouter à ce que nous avons établi dans les trois chapitres précédents. Nous nous bornerons à donner quelques citations qui, si elles ne nous apportent rien de nouveau, ont pourtant, comme tout ce qu'écrit Luther, leur saveur particulière:

La Mort n'existe plus comme « verdict divin, depuis que le Christ, par sa resurrection, en a anéanti la puissance »[1]). Ceux qui « croient en Christ, seront donc les maîtres de la Mort »[2]). La « Mort est une mort vaincue »[3]). La « Mort ne peut plus nuire aux croyants »[4]). « Ils n'ont plus qu'un doux sommeil et s'en vont bienheureux, avant de se rendre compte de ce qu'est la Mort »[5]). « Que veut faire la Mort au chrétien, quand il sera dans la dernière détresse? La Mort ne lui est que chose dérisoire. » « Plus tu t'imagineras et te représenteras l'image du Christ, plus l'image de la Mort s'effacera et se dissipera sans secousses ni combats »[6]).

Mais voici reparaître la pensée mythologique que nous avons déjà mentionnée en parlant de la Loi: « La Mort voulait dévorer le Christ, mais le jeu a été interverti: c'est

---

[1]) Ed. Walch 11, 3031.
[2]) Ibid. 11, 402.
[3]) Ibid. 13, 2189.
[4]) Ibid. 8, 2176.
[5]) cf. *Kœstlin:* « Luthers Theologie », II, 375, 1re éd.
[6]) Ed. *Clemen* I, 165.

Christ qui a dévoré la Mort »[1]). « Christ a pris sur lui la Mort, l'a réduite et a ouvert la voie de l'affranchissement »[2]).

e) Le Diable et l'Enfer.

La place que Luther attribue au Diable dans la file des dominations métaphysiques, varie selon le contexte. Quelquefois le réformateur donne la première place au « Cerbère qui a trois gueules, le Péché, la Loi et la Mort »[3]). D'autres fois il affirme que Satan a « acquis son pouvoir sur nous, grâce au Péché »[4]), ce qui donne la primauté au Péché. Comment expliquer cette divergence ? — Il faut d'une part remarquer que la théologie scolastique n'avait pas non plus, dans son système, assigné une place déterminée au Diable. D'autre part nous constatons que Luther passe bien souvent sous silence l'office du Diable lorsqu'il décrit les phénomènes et les crises de la vie religieuse.

Lorsque, dans les écrits de Luther, le Diable entre en scène, c'est la *conception mythologique* qui prédomine. Ce qui n'est pas étonnant. Luther partageait les superstitions de son époque. Il voyait la nature peuplée de démons[5]). Il craint de trouver à Worms autant de diables que de tuiles sur les toits, et à « Augsbourg dans le cortège des évêques autant de démons que les chiens ont de puces à la St-Jean »[6]). Pourtant le Diable n'est pas, pour Luther, la figure grotesque des mystères moyenâgeux ou des sculptures gothiques. Luther proteste contre la coutume du catholicisme vulgaire de vouloir se prémunir contre les assauts du Démon par des amulettes ou des talismans, par des moyens magiques ou rituels. Son sentiment profond du mal lui inspire une horreur sincère du Malin. C'est celui-ci qui fut le séducteur des premiers humains[7]). Il est « l'esprit et

---

[1]) Ed. d'E. 15, 58.
[2]) Ed. d'E. 20, 172.
[3]) Ed. Walch 22, 1085. 1195.
[4]) Ed. Walch 13, 1039. 1049.
[5]) Tischreden ; Ed. d. W. 3, 10. 633.
[6]) Ed. d. W. 34, 2, 263 ss.
[7]) Ed. d. W. 42, 113.

le maître le plus puissant du monde »[1]). Il est « plus grand que dix empereurs turcs »[2]). Il a fondé « un empire du péché et de la désobéissance, dont seule la puissance de Dieu peut nous affranchir[3]). Il est la personnification du mal radical[4]), et ne peut faire que le mal[5]). Tous les maux terrestres: tempêtes, orages, incendies, maladies, guerres sont provoqués par lui. Il est le principe du mal déterminant l'universalité du péché. Il est l'« assassin de la Mort, le maître du Péché, le mangeur du Monde »[6]).

On peut se demander ce qui, dans toutes ces définitions du Diable, est conception psychologique, objectivation poétique ou *croyance mythologique*. Cette dernière prévaut en tout cas, quand il s'agit, pour Luther, de décrire la subjugation du Diable et l'affranchissement du chrétien. Il est vrai, que Luther dit parfois dans des termes tout généraux que « le Christ, dans son œuvre, s'est levé contre Satan et qu'il l'a terrassé »[7]). Mais sa thèse préférée consiste à représenter le *Diable* comme ayant été *trompé* tout comme la Loi et la Mort. Le Diable s'est attaqué au Christ se méprenant sur sa nature. Il n'a pas remarqué que « sa divinité était cachée dans sa nature humaine, comme l'hameçon est caché dans le ver de terre. L'hameçon déchire le ventre de Satan qui se voit forcé de rendre ce qu'il croyait avoir englouti »[8]). Le Diable a donc perdu tout droit et tout empire sur les hommes, parce qu'il a assailli et assassiné « le Christ innocent »[9]). Il

---

[1]) Ed. d. W. 40, 1, 678.

[2]) Ed. d. W. 34, 2, 233.

[3]) Ed. d. W. 2, 96.

[4]) C'est ainsi que *Kant* plus tard déterminera la notion du Diable, dans: « Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ». Ed. Rosenkranz, p. 45 ss. et 77 ss. — *Schelling* aussi se sert de l'idée du diable pour expliquer le mal qui serait l'expression d'un dualisme, séparant, dans la nature de l'homme, la volonté universelle et la volonté individuelle.

[5]) Ed. d. W. 34, 2, 238.

[6]) «Totschläger, Sündenmeister, Weltfresser»; ed. Walch, 8, 2860.

[7]) Ed. Walch 5, 1161; 6, 2201.

[8]) Ed. d. W. 46, 556, 560; 40, 1, 417.

[9]) Ed. d. W. 45, 635 ss.

est ligotté. C'est dans ce sens que Luther parle du Diable dans ses deux catéchismes, en traitant le 2e art. du Symbole, la 3e et la 5e requête de l'Oraison dominicale. Dans un passage que nous avons déjà cité lorsque nous parlions de l'anéantissement de la Loi et de la Mort, la défaite du Diable est dramatiquement décrite: « Le Diable risqua son pouvoir en se jetant sur lui (le Christ), mais il dut se soumettre... l'Enfer ouvrit sa gueule et voulut dévorer le Christ, mais il fut dévoré par lui... de sorte que dans cette lutte la Loi, le Péché, la Mort, le Diable et l'Enfer furent honteusement défaits. »[1])

Cependant, le sens des réalités vient, une fois encore, contredire *la théorie de l'affranchissement absolu*. Le chrétien régénéré ne cesse d'être sous l'empire partiel du Diable, tant que le Péché ne cesse de le tenter. Il est vrai, que Satan n'exerce son pouvoir sur le fidèle que «volente et permittente Deo»[2]). Et s'il a le droit de s'attaquer encore aux chrétiens, ce n'est pas pour leur perte, mais plutôt pour leur correction: « s'il n'y avait pas de Diable, nous deviendrions bien vite transis, paresseux et indifférents »[3]). Luther n'oublie d'ailleurs pas de mettre en lumière le côté subjectif en dépeignant le drame de l'affranchissement du chrétien: « Le fidèle » dit-il, « avec Christ, est spirituellement crucifié à la Loi, au Péché, à la Mort, au Diable et à l'Enfer. Il est mort pour eux, de sorte qu'ils n'ont plus aucune puissance sur lui »[4]).

Nous pouvons résumer tout ce chapitre des puissances métaphysiques en citant la peroraison du « Traité de la Liberté »:

« Voici donc la véritable liberté chrétienne spirituelle, qui affranchit le cœur de tous péchés, lois et commandements. Et cette liberté dépasse toute autre liberté, comme le ciel dépasse la terre »[5]).

---

[1]) Ed. Walch, 11, 2022.
[2]) Ed. d. W. 44, 66.
[3]) Ed. d. W. 32, 114.
[4]) Ed. Walch 8, 1898 s.
[5]) Ed. d'E. 27, 199.

2. Le chrétien affranchi des tyrannies ecclésiastiques.

Le sentiment d'être affranchi des obsessions métaphysiques devait amener Luther — lentement, il est vrai — à réclamer aussi l'annulation des servitudes hiérarchiques. Dieu seul est l'artisan du salut de l'homme. Ayant assis sa paix intérieure exclusivement sur la foi, l'âme chrétienne devient majeure, indépendante, libre. Cette conviction devait faire crouler tout le système d'asservissement ecclésiastique qui avait mis son empreinte sur toute la culture ecclésiastique du Moyen Age. Dans un sermon sur Matth. 7, 15 ss.[1]) Luther a admirablement fait ressortir l'opposition qui existe entre *l'expérience religieuse et l'autorité ecclésiastique:* « Christ donne à tous les chrétiens le pouvoir d'être juges de toute doctrine.... Ce droit a été déformé et déplacé par les mauvais bergers qui, durant mille ans, nous interdirent de nous former nous-mêmes un jugement et nous contraignirent à accepter sans aucun discernement[2]) tout ce que les papes et les conciles avaient décidé. Et bien, cet Evangile enfonce le pape et tous les conciles.... Je puis dire: Pape, voilà, ce que tu as décidé avec les conciles! mais moi aussi j'ai un jugement, je puis me demander, si je puis accepter ou non, ce que tu décides.... Il faut que je sois aussi sûr que de ma propre vie et plus sûr encore que de ma vie, que c'est véritablement la parole de Dieu qui s'offre à moi, car c'est uniquement sur ce fondement que peut se baser ma conscience.... Les adversaires citent *St-Augustin* qui dit: Je ne pourrais croire en l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise ne m'y poussait. Voilà qui ne signifie rien. Il faut que j'entende par *moi-même* ce que dit Dieu. Et c'est Dieu qui nous amène à croire en cette parole. On peut prêcher la parole, mais personne, sinon Dieu seul, ne peut nous l'imprimer dans le cœur.... Il n'y a donc sur terre aucun autre juge pour les choses spirituelles que l'homme qui porte dans son cœur la vraie foi en Dieu ». On voit que, par la foi, Luther n'entend pas un acte que l'homme pourrait arbitrairement créer en

---

[1]) Ed. d'E. 13, 228 ss.

[2]) « Ohn' alles Gericht. »

lui-même et ne se contente pas d'un assentiment donné au contenu de l'Ecriture ou à une somme doctrinale. Cela ne serait que le premier degré de la foi. Luther distingue très clairement deux espèces de foi, « celle qui croit quelque chose *de* Dieu et... celle qui croit *en* Dieu,.... qui s'aventure audacieusement en Dieu »[1]). La foi est une détermination émotionnelle du cœur, dont Dieu lui-même est l'auteur. C'est la fiducia intime du chrétien qui se sait dérobé aux tempêtes venant du dehors et assuré du salut[2]). En définissant ainsi la foi comme une « nouvelle naissance », une « nouvelle création », due à Dieu, qui mit fin au despotisme de la Loi, du Péché, de la Mort et de l'Enfer; en opposant à la foi catholique qui est *statutaire*, qui est un acte arbitraire et un effort intellectuel, qui, basée sur une autorité externe, n'a pas de certitude en elle-même, en y opposant la *foi organique* qui n'obéit qu'à une manifestation divine dans le for intérieur, Luther a délimité le phénomène religieux dans le domaine qui lui est propre; *il a libéré la conscience de toutes les autorités extérieures:* « si tous les conciles enseignaient autre chose que ce que la parole de Dieu enseigne à l'homme en lui-même, il saurait qu'ils en ont menti »[3]). En d'autres termes:

De cette conception de la foi dérive aussi une toute *nouvelle conception de l'Eglise.* Le fait décisif de la libération s'étant produit dans la sphère toute personnelle et spirituelle, la communion des chrétiens devient une puissance invisible, reconnaissable seulement en ce qu'elle possède la Parole de Dieu. Alors l'institution ecclésiastique qui se vante de gérer la grâce divine, perd nécessairement son prestige; la fiction catholique d'un dogme sacré contenant: quod semper et ubique et ab omnibus creditur, est abolie; la caste sacerdotale se voit dépouillée de son auréole divine; la suprématie du glaive spirituel est brisée d'un seul coup.

C'est ce côté de la liberté chrétienne qui s'est le plus profondément gravé dans l'imagination des foules et dans le souvenir des églises libérées. Le Luther brûlant la bulle

---

[1]) Ed. d'E. 22, 85.
[2]) cf. Ed. d'E. 16, 483.
[3]) Ed. d'E. 13, 228 s.

du pape devant la porte de l'Elster à Wittemberg apparaît comme le héros de cette liberté négative. Il nous en faut examiner *les différents aspects*. Luther a fort bien ressenti et défini le sens profond et le secret magique de la domination hiérarchique. Nous pouvons, sans violenter sa pensée, distinguer *deux faces* de l'affranchissement ecclésiastique qu'il préconise: l'une, *l'affranchissement à l'égard du principe hiérarchique*, l'autre *l'affranchissement à l'égard des formes hiérarchiques*.

Le *principe* hiérarchique nous semble avoir trois expressions différentes: le *sacramentarisme sacerdotal*, *le nomisme théocratique*, *le moralisme monacal*. Conformément au principe, les *formes hiérarchiques* pourront être groupées selon trois points de vue: les *rites*, la *constitution hiérarchique* et les *bonnes œuvres*.

a) Le principe hiérarchique rejeté.

1. *Le sacramentarisme sacerdotal*. — La doctrine et la pratique catholique ne poursuivaient qu'un but, celui de donner conscience au pécheur de son incapacité à réaliser le salut par lui-même. Il importait de l'amener dans les bras de l'Eglise qui, par son sacerdoce, était la seule institution capable de lui infuser les forces divines dont il avait besoin. C'est ce qu'elle offrait de faire par le moyen magique de ses *sacrements*. Le *sacramentarisme sacerdotal* était la source, où elle puisait son autorité, le levier à l'aide duquel elle pouvait à tout moment exercer sa tyrannie sur les consciences et les âmes. On s'imagine quelle puissance pouvait donner à ses administrateurs le sacrement qui, à toutes les stations de l'existence humaine, accompagnait le fidèle et l'enveloppait de ses suggestions mystérieuses. On conçoit quelle discipline le clergé pouvait imposer à ceux qui demandaient à recevoir dignement[1]) les bénédictions du sacrement et à quelles peines et quelles restrictions il pouvait soumettre ceux qui ne remplissaient pas les conditions morales ou ecclésiastiques voulues. Cette hiérarchie

[1]) « Salubriter ».

qui exigeait la justice et transmettait la grâce pouvait s'arroger le droit inouï de lier et de délier sur la terre, ce qui était lié et délié dans le ciel. Les moyens de grâce divine étaient devenus des moyens de puissance sacerdotale. C'est ce que Luther dénonçait comme la « *captivité babylonienne de l'Eglise* ».

Dans ses combats intérieurs Luther avait éprouvé, combien l'institution de salut que l'Eglise se vantait d'être, était insuffisante pour donner la paix aux âmes tourmentées, et combien l'obéissance qu'elle exigeait, était loin de satisfaire la justice de Dieu. Il se rendit compte que ce sacramentarisme, faisant dépendre la communion avec Dieu de moyens matériels et substantiels, que cette forme de *naturalisme ecclésiastique*, qui prétendait emprisonner l'esprit dans la matière, devait nécessairement appauvrir l'âme, le mystère n'étant plus renfermé en celle-ci, mais dans une substance qui se révélait comme étant d'une autre nature et suivant d'autres lois qu'elle. Luther dévoila la magie qui se cachait dans cette manière de glisser un élément sous-humain dans l'adoration religieuse. Il désigna la transsubstantiation eucharistique comme une vulgaire (« tzeuberei ») incantation[1]). Il est vrai, que la *doctrine officielle* laissait ouverte la question de savoir, si la grâce divine pouvait être transvasée en quelque sorte matériellement dans l'âme du fidèle, ou si elle lui était communiquée par un acte de la volonté divine chaque fois que le sacrement était célébré. Cette controverse, en somme sans intérêt pour nous, n'infirme pas le fait, que la grâce et le sacrement formaient une unité indissoluble et que la grâce liée au sacrement agissait ex opere operato, c'est-à-dire sans que la conscience de celui qui bénéficiait du sacrement, entrât en ligne de compte. Les obligations morales, les pénitences, les préparations imposées à l'homme ne pouvaient masquer le fait que le sacrement avait un caractère tout impersonnel, voire magique.

C'est surtout dans le « prélude »: *de captivitate babylonica ecclesiae*[2]), l'un des grands traités de l'année 1520, que Luther s'opposa avec une âpreté combative au sacra-

---

[1]) Ed. d. W. 6, 375.
[2]) Ed. d. W. 6, 497-573.

mentarisme despotique. Nous donnerons un résumé [1]) aussi succinct que possible de ce que ce libelle contient sur la question qui nous intéresse. Mais nous y insérerons ce que nous pourrons avoir trouvé sur ce sujet dans d'autres écrits du réformateur.

Partant du sacrement de la pénitence, dont il avait traité le problème dans 3 écrits de 1518 et 1519, Luther donna dans le « de captivitate » plus d'ampleur à sa pensée. Les sacrements, dit-il, ne sont pas des miracles opérés par le prêtre, mais des *formes de la Parole divine*, communiquant au pécheur qui croit aux promesses de Dieu, la certitude que ses iniquités lui sont remises par la miséricorde de Dieu. Luther veut rendre la liberté aux âmes asservies par l'Eglise en détruisant la croyance qui s'attache aux sept sacrements et en fait un servage de tous les instants. Il n'en retient que trois qui, en somme, n'en sont qu'un seul, le baptême, la pénitence et la sainte-cène. Ces trois sacrements ne sont que trois émanations — Luther reprend même le terme augustinien, — trois signes [2]) de la parole divine [3]).

Envisageant d'abord la doctrine de la Sainte-Cène, il démontre, combien il est impie et tyrannique de *priver les laïques du calice*. Mais il ne s'agit pas pour nous maintenant, dit-il, de mettre la main sur le calice. Ceux qui s'en voient privés, ne commettent aucunement un péché pour cela. On peut abhorrer la tyrannie romaine, tout en la tolérant, de même qu'en captivité turque un chrétien devrait s'accommoder de ne recevoir la cène sous aucune espèce. En somme, cet abus ne paraît pas trop important; il s'agit d'un rite liturgique d'un intérêt secondaire qui pourrait être réformé avec prudence et tact [4]). La parole de Dieu étant la chose essentielle, la forme peut paraître indifférente.

---

[1]) cf. *Paul Wernle:* « Der Evangelische Glaube », I, Luther, Tübingen, 1918, p. 23-48.

[2]) « Sacramenta sunt efficacia signa gratiae. » Ed. d. W 1, 595; 2, 715.

[3]) « Verbum est regnum dei efficax et potens in cordibus nostris. » Disputationen Dr. M. Lüthers; ed. *Drews*, 1896; p. 242.

[4]) Luther a consacré à la question deux écrits spéciaux, le premier : « des deux espèces du sacrement », paru en 1522 (Ed. d.

De même, en ce qui concerne le côté doctrinal de la question eucharistique, Luther ne songe pas, en rejetant le dogme de la transsubstantiation, à nier la *présence réelle* du corps et du sang du Christ. Qu'importe, si la raison ne comprend pas le mystère! « Le Saint-Esprit est plus grand qu'Aristote. » Luther affirmera avec véhémence la doctrine de la consubstantiation dans ses controverses avec Karlstadt [1]) et Zwingli. Ce n'est donc pas sur ce point qu'il s'insurge contre la doctrine catholique.

Mais voici, où il mine la *base du sacramentarisme:* Il fait reposer le rapport entre Dieu et l'homme uniquement sur le rapport mutuel de la promesse biblique et de la foi humaine. « Dieu ne communique avec l'homme que par la parole de ses promesses. » En d'autres mots: *La Parole prime le signe sacramental.* « L'homme peut être en possession des promesses sans signe ou sacrement. » « Je puis célébrer chaque jour et même chaque heure la messe, en me représentant les paroles du Christ, en y nourrissant et fortifiant ma foi. » Après cette mise au point du principe évangélique, Luther a beau jeu pour combattre *l'idée de la messe en elle-même:* Il en exclut la notion du *sacrifice.* Il n'en peut exister d'autre que le sacrifice spirituel offert par la prière et par la consécration de toute la personne chrétienne au service de Dieu [2]). La messe n'est donc pas un « office », une œuvre pie, mais un « bénéfice », « un testament et un sacrement, c'est-à-dire la Parole de Dieu ou sa promesse et un signe sacré »[3]). *L'objet du sacrement* ne sera plus le sacrifice du Christ offert par le prêtre, mais on pourrait dire, au contraire, que c'est le Christ qui nous sacrifie nous; n'est-il pas « le pasteur et le prêtre céleste qui présente à l'Eternel nos louanges et nos requêtes? » [4]) Quel prêtre pourrait se vanter de le remplacer? On peut prier l'un pour l'autre,

---

W. 10, 2) et le second de 1528 ayant à peu près le même titre (Ed. d. W. 26).

[1]) « Contre les prophètes célestes. » Ed. d. W. 18, 161 ss., 193 s., 202 s., 214.

[2]) Ed. d. W. 6, 368.

[3]) Ed. d'E. 27, 156.

[4]) Ed. d. W. 6, 369 s.

dit Luther, mais on ne peut pas prendre la cène en remplacement d'un autre, car on ne peut pas substituer sa foi à celle d'un autre. « Chacun est responsable pour lui-même; la propre foi de chacun est indispensable. » C'est ainsi que Luther oppose le nouvel *individualisme religieux* à l'ancienne conception de l'Eglise, grâce à laquelle le catholicisme enveloppait ses fidèles d'un système de grâces subsidiaires et les y endormait. La messe catholique, dit encore Luther, intervertit l'ordre des choses: Au lieu de prendre et de recevoir, l'homme donne[1]); au lieu de croire et d'accepter la rédemption due au Christ, on croit devoir se concilier le Dieu irrité[2]). En réalité ce n'est pas le croyant qui offre un sacrifice à Dieu, mais Dieu qui, dans la cène, offre sa grâce[3]) au croyant. C'est grâce à cette interversion que la « messe est devenue un sortilège »[4]) et une idolâtrie[5]).

Il faut pourtant remarquer qu'il subsiste un hiatus dans la conception de Luther. Quoiqu'il applique au sacrement ses idées directrices sur la foi et les promesses divines, il n'a pas réussi à les mettre en accord avec le mystère de la présence réelle qu'il affirme par ailleurs. D'une part il croit pouvoir se passer du sacrement, pourvu que la Parole soit vivante dans le cœur croyant, d'autre part, il fait de la cène un réceptacle du Christ en personne. Dans la première joie d'avoir vaincu le sacramentarisme, on ne fit pas attention à cette inconséquence. Luther proclama qu'« avec la messe *tout le papisme s'écroulait* », car elle est « le roc sur lequel reposait le pape avec tous ses couvents, évêchés, autels, offices, doctrine et cum toto ventre suo »[6]). Il faut radicalement extirper ce mal, car « rien ne sert de vouloir par une réforme de façade »[7]), redresser l'erreur hiérarchique.

---

[1]) Ed. d. W. 6, 359, 364, 368, 523 s.; cf. Ed. d. W. 8, 513, 519.

[2]) « Velle deum placare est eum iratum et implacatum credere »; Ed. d. W. 8, 441.

[3]) « Necesse est credere, summa caritate jamdudum placatissimum ultro donare id, quo nihil habet carius. » Ed. d. W. 8, 441.

[4]) Ed. d. W. 6, 375.

[5]) Ed. d. W. 8, 422.

[6]) Ed. d. W. 10. 2, 220.

[7]) Ed. d. W. 19, 443.

L'incohérence des deux aspects qu'avait la cène dans la pensée de Luther ne devait révéler que plus tard ses suites funestes.

Comme pour la cène, le réformateur combattit la conception sacramentaire du *baptême* et de la *pénitence*. Dans ces deux cas encore, c'est la foi et non l'acte qui décide de la valeur du sacrement. « La foi sacramentaire justifie, et non le sacrement. » « Christ ne dit-il pas: celui qui croira et qui sera baptisé, sera sauvé? » Mais ici encore la théorie radicale ne concorde pas avec ce que Luther avance d'autre part sur la valeur du baptême comme fondement de la foi et comme organe de la gratia praeveniens. La *pénitence* ne doit plus, selon Luther, avoir une valeur intrinsèque comme sacrement; elle ne sera qu'une annexe du baptême.

Pourtant malgré les tâtonnements que nous venons de relever dans la conception sacramentale de Luther, sa thèse fondamentale reste inébranlable. Elle donne une nouvelle orientation à la vie religieuse: « Le chemin du salut passe par la foi et peut se dispenser du sacrement ». Et « si le sacrement désigne une chose qui, en nous, donne la mort au péché », alors Christ lui-même est le sacrement[1]).

Ce principe adopté, la suprématie sacerdotale se voit ébranlée jusque dans ses fondements. Le caractère indélébile du clergé est effacé, le joug de l'Eglise brisé. Luther a marqué une nouvelle étape dans la voie de la liberté en dénonçant la captivité babylonnienne de l'Eglise, causée par la funeste magie sacramentaire.

2. *Le nomisme théocratique.* — Nous avons vu que Luther a proclamé l'abrogation de la Loi dans l'enceinte de la vie chrétienne. Si la Loi, en tant que catégorie métaphysique, la *Loi divine* elle-même, perd son emprise sur la conscience du fidèle, le légalisme hiérarchique avec toutes ses traditions et *constitutions humaines* doit tomber à plus forte raison.

Le catholicisme avait transformé la religion en une forme juridique. Il avait, d'une part, *fait du droit ecclésiastique une loi religieuse*, réglementant toutes les manifes-

---

[1]) Comm. de l'Ep. aux Gal., op. lat. III, 243.

tations non seulement de la vie intérieure, mais de la vie quotidienne, individuelle et sociale, privée et publique.

D'autre part, il avait soumis la *religion à des procédés de droit.* Par cette jurisprudence introduite dans le domaine de l'âme, la communion même avec Dieu était liée à des conditions que l'autorité hiérarchique pouvait fixer et régler, comme un compte, par des jeûnes, sacrifices, aumônes, renoncements et autres œuvres pies. Toutes les expressions religieuses: le culte, la constitution, les sacrements, le dogme, la discipline avaient donc pris des formes de droit. Cette conception légaliste avait trouvé son armature dans le *droit canonique* qui était censé être en vigueur « *jure divino* ».

Il en résulta la notion d'une Eglise qui prétendait être, à la fois, droit et religion. Ce paradoxe blessa le sentiment *religieux* et *moral* de Luther. Son *sentiment religieux* se révolta contre une piété qui voulait être autre chose que le sentiment le plus humble de la grâce divine. Son *sentiment moral* récusa une justice qui tendait à réduire la distance entre la conscience humaine et l'idéal moral que représentait la volonté irréductible de Dieu. Luther avait sous les yeux l'espèce d'inanition religieuse et morale qui résultait de ce système d'œuvres prescrites, de rites obligatoires, de doctrines et de mérites, cette religiosité qui se réclamait sans cesse de la Loi et permettait aux chrétiens de faire valoir — avec la grâce de Dieu [1]), il est vrai — des droits vis-à-vis de l'Eternel. Luther s'éleva contre ce légalisme ecclésiastique qui n'était qu'une réédition du nomisme juif, avec la même énergie que St-Paul, son grand précurseur. Il combattit cette aberration, parce qu'elle lui semblait être l'opposé absolu du principe évangélique et qu'elle portait atteinte à l'âme même de toute religion vraie et profonde. « Les statuts humains ont occasionné toute la misère » [2]). Luther voyait dans le nomisme « *le principe organisateur de la perdition* » [3]).

---

[1]) *Ritschl*, o. c. III, 113.

[2]) Ed. *Clemen* I, 300.

[3]) *Wehrung:* « Luther u. der deutsche Idealismus »; Festgabe für Häring.

3. *Le moralisme monacal.* — Il ne s'agit pas, pour le moment, de décrire la morale de Luther. Ce sera un point à traiter dans le chapitre de la liberté positive. Nous n'avons qu'à montrer ici qu'en opposant son nouvel idéal de vie à ce que nous appellerons le moralisme catholique, il contribua à ébranler une conception de vie qui était un des soutiens les plus fermes de tout le système *hiérarchique.* Le *nouvel idéal de vie* luthérien est donc un des éléments de la liberté négative, que nous sommes en train d'examiner: il amena l'affranchissement à l'égard des tyrannies *ecclésiastiques.*

Pour Luther, la morale ne commande qu'une chose: la vraie disposition intérieure qui sera essentiellement et tout d'abord d'un caractère religieux. C'est le 1er commandement qui nous suggérera cette disposition fondamentale. Il sera normatif pour toute la vie morale, puisqu'il définit parfaitement l'orientation religieuse du cœur [1]). La notion de la foi résume pour Luther les dispositions intérieures, exigées par le 1re commandement.

La morale catholique présupposait une lutte acharnée de tous les instants, un effort continuel de l'homme pour acquérir la justice. Cet effort constituait nécessairement un *mérite.* Tout le moralisme de l'Eglise est fondé sur l'idée du mérite. Si, par contre, la *foi* est l'impulsion de la vie morale, toute idée de mérite en sera exclue: « Un chrétien fera toutes ces choses», dit Luther, «non pour accumuler des mérites et des bonnes œuvres, mais parce que c'est sa joie de plaire à Dieu et de le servir gratuitement » [2]). En s'attaquant aux œuvres pies et aux mérites, Luther n'entendit pas seulement s'élever contre la *pratique abusive* et superstitieuse répandue dans les masses catholiques. Il s'en prit *au dogme* lui-même et à la justification que la théologie scolastique donnait du moralisme ecclésiastique. Il ne voulait pas entendre parler d'une foi, dont le principe inspirateur (forma) serait la charité [3]) *(fides formata)*, c'est-à-dire d'une foi n'ayant pas comme unique objet et raison d'être la

---

[1]) Ed. d'E. 16, 124.
[2]) Ed. d'E. 16, 128.
[3]) « Der die Liebe in sich schleusst. »

grâce divine. Sans cela, dit-il, tout n'est que « verbiage [1]) de sophistes et de papistes ». « Les œuvres pies ne sont en elles-mêmes ni bonnes, ni suffisantes, ni valables; elles n'ont une valeur que lorsque la grâce divine les accepte comme satisfaisantes » [2]). « Les œuvres ne sont agréées qu'en Christ, si on croit en lui, et ne sont bonnes qu'en tant que Dieu lui-même les inspire » [3]).

L'*idéal de perfection de l'Eglise* basé sur le principe des mérites avait trouvé son expression concrète la plus frappante dans la mécanisme de la *piété monacale,* sa conséquence théologique la plus subtile et la plus théocratique dans la *doctrine de la double morale.* C'est St-Thomas d'Aquin qui avec sa sagacité dialectique en donna le schème classique. Il motiva la supériorité de la « loi nouvelle » par le fait qu'elle contenait non seulement des *préceptes* que chaque chrétien était tenu d'observer, mais aussi des *conseils,* dont l'exécution était abandonnée au bon vouloir des fidèles. C'est pourquoi il appela cette nouvelle loi une loi de liberté. Les conseils évangéliques recommandaient au chrétien de renoncer aux biens de ce monde, spécialement aux richesses, aux jouissances de la chair et à l'honneur personnel. Ce désistement lui acquerrait des mérites exceptionnels et lui assurerait la félicité. St-Thomas d'Aquin répartit ainsi la morale sur deux degrés et partagea l'humanité en deux classes, l'ordre humain de la *vie active,* et l'ordre angélique de la vie *contemplative.* L'état *monastique* était censé être tout particulièrement le « status perfectionis ». De là la conclusion très compréhensible: La perfection morale qui est le mérite de quelques privilégiés constitue une supériorité incontestable sur le commun des mortels.

Luther a *combattu cette conception:* Si les régénérés eux-mêmes ne peuvent jamais, ici-bas, accomplir parfaitement les commandements de Dieu, n'est-ce pas une présomption, de vouloir encore les surpasser? A y regarder de près, les conseils évangéliques sont eux-mêmes des

---

[1]) « Gewäsch ».
[2]) Ed. *Walch* 9, 1615, 2158, 2262.
[3]) Ed. d'E. 21, 251.

préceptes de Jésus[1]). En nous invitant à accomplir des œuvres surérogatoires, les conseils ne sont que des ponts aux ânes permettant d'éluder les préceptes ou d'accomplir plus aisément la volonté divine. Exemple: « Les gens non mariés se conformeront plus commodément que des conjoints au commandement: Tu ne convoiteras point »[2]). Le moine prétend observer la chasteté et n'est pourtant pas libre de convoitise. Luther parle d'une « chasteté impudique »[3]). Dans la « defensio contra Eccii judicium »[4]), il affirme que les conseils évangéliques ne sont pas supérieurs, mais *inférieurs aux préceptes.* « Ces conseils sont des voies et moyens pour remplir plus facilement et plus agréablement[5]) les mandements de Dieu. » C'est « le diable qui a inventé les soi-disant conseils évangéliques »[6]), puisque ceux-ci dispensent bien arbitrairement l'homme de respecter l'obligation de la loi morale universelle. Luther, de par son état d'âme, ne pouvait pas ne pas repousser cette conception monacale qui d'un part, surestimait les forces naturelles de l'homme et, de l'autre, sousestimait les devoirs naturels de la vie[7]).

Cette opposition amena Luther à élever sa voix surtout contre les *vœux monastiques.* Nous reprendrons son argumentation en parlant des bonnes œuvres comme d'une des formes caractéristiques du moralisme hiérarchique.

Nous ne signalerons que provisoirement, dans cet ordre d'idées, le fait, que Luther libéra toute la « *vita communis* »; en combattant la conception de la perfection monacale, il attribua plus de valeur aux œuvres de la vie professionnelle, qu'à toutes les œuvres factices de la piété commandée, réglementée, apprêtée des moines[8]). Il confia à la société laïque le soin d'organiser, de protéger et

---

[1]) Ed. d. W. 8, 581: c'est ce que *J. de Goch* avait déjà enseigné.
[2]) Lettres; Ed. *De Wette* I, 267.
[3]) Ed. d'E. 29, 17.
[4]) Ed. de W. 2.
[5]) « Facilius et felicius ».
[6]) Ed. d'E. 12, 585; 22, 65.
[7]) cf. *Schmidt:* Symbolik, p. 297.
[8]) Ed. d. W. 43, 106; 44, 6.

d'exercer pratiquement la vie religieuse. Le royaume des cieux ne devait plus être acquis au prix d'actes arbitraires, mais devait se réaliser dans l'ordre les institutions voulues par le Créateur. Le domaine religieux ne se trouva plus confiné dans les limites de l'imperium de l'Eglise. L'idée religieuse retrouva son universalisme. Il n'y eut plus de sainteté cléricale. Il n'y eut plus de mérites surérogatoires [1]). Il n'y eut plus que la foi comme condition de la justification: « Tout le reste devait rester libre » [2]).

Il est donc notoire, qu'en rejetant la distinction d'une morale graduée, Luther *abolit les prérogatives d'une caste* qui se vantait de réaliser une perfection inaccessible à la grande masse et libéra la conscience des fidèles.

b) Les formes hiérarchiques abolies.

Luther ayant si franchement abattu le principe hiérarchique, on aurait pu s'attendre à ce que les *formes hiérarchiques* tombassent d'elles-mêmes. Mais on connaît la particularité qu'a la nature humaine de s'attacher, par le cœur, aux formes traditionnelles, quand même le principe en serait péremptoirement condamné. Les historiens racontent que Luther ne quitta son dernier froc que lorsqu'il tomba en lambeaux. Cela est symbolique. Mais cette fidélité à l'égard des formes traditionnelles ne fut pas, chez Luther, uniquement l'effet d'une loi psychologique commune à tous les hommes, un accommodement à ce qu'on pourrait appeler un principe d'inertie. Il y avait, dans sa piété même, un élément de désintéressement quiétiste. Nous y reviendrons. Le fait est, que Luther quitta l'ornière des formes avec plus ou moins de décision *selon leurs particularités.* En règle générale, on peut dire qu'il fut moins conséquent, quand il s'agissait de repousser les rites liturgiques et cultuels découlant du sacramentarisme,

---

[1]) « Ueberlänge Werke ». Ed. d'E. 14, 35.
[2]) Ed. d. W. 8, 605 s.

et qu'il fut moins hésitant pour la juridiction papale et les pratiques ascétiques[1]).

Nous allons examiner maintenant, *par le détail*, en quoi consista l'affranchissement. La tripartition du principe hiérarchique nous engagera à en considérer les conséquences sous trois aspects différents. Nous passerons en revue l'abolition des *rites* enchaînés au sacramentarisme, ensuite celle de la *constitution* qui fut l'expression classique du nomisme théocratique, enfin celle des *œuvres pies* qui caractérisaient le moralisme monastique. Ce triple affranchissement est le dernier symptôme de la liberté négative.

1. *L'abolition des rites.* — De prime abord Luther a eu le sentiment très net que les rites et les cérémonies cultuels, inspirés par l'esprit sacramentaire, constituaient un péril pour la justice de la foi. Le chrétien en est affranchi, dit-il déjà dans le commentaire de l'Epître aux Romains[2]). Ces cérémonies ne sont pas, dans la pensée du réformateur, absurdes en elles-mêmes, mais elles le deviennent, lorsqu'elles ne sont plus conformes au principe religieux qui, jadis, les fit naître. Alors elles deviennent *une loi étrangère* et pesante, dont l'observation ne peut être justifiée qu'en raison de la déférence due aux âmes faibles qui n'en ont pas encore reconnu l'inanité ou la valeur relative. « De même que la pauvreté périclite[3]) au milieu des richesses, et la fidélité au milieu des affaires, et l'humilité au sein des honneurs, et l'abstinence dans les banquets et la chasteté au milieu des délices, ainsi la justice de la foi sombre dans

---

[1]) Sa rupture avec l'Eglise est définitive, dès 1521, tandis que les hésitations liturgiques durèrent toute sa vie, et que, pour sa personne, il continuera les exercices ascétiques, dans un esprit evangélique, il est vrai.

[2]) On trouverait chez les mystiques que Luther connaissait de nombreux passages où il est parlé avec une grande désinvolture de cette hypocrisie rituelle que *Tauler* appelait « Die auswendige Murmelweise ». cf. *Tauler:* Predigten; ed. *Lehmann* I, 67, 107; II, 96. L'indifférence rituelle n'est-elle pas une des marques du mysticisme?

[3]) « Periclitatur ».

les cérémonies »[1]). Il faut donc « résister aux dévots[2]) endurcis qui, comme des vipères sourdes ne veulent écouter la vérité de la liberté, mais s'adonnent, sans foi, à leurs cérémonies, s'en vantent et les imposent à d'autres »[3]).

Cette mise au point se reflète dans *les réflexions de Luther sur le culte.* Luther a exposé ses *principes liturgiques*[4]) dans deux écrits de l'année 1523: « De l'ordonnance du culte dans l'Eglise »[5]), et « Formula missae »[6]); puis, en 1526, dans la fameuse « Messe allemande »[7]), dont la tendance est plus radicale que celle des deux premiers libelles. « Il y a eu », dit Luther dans le premier de ces trois écrits, « trois gros abus qui ont entaché le culte. Le premier: on a étouffé la Parole de Dieu.... le second: la Parole de Dieu n'étant plus annoncée, on y a introduit des fables et mensonges qui n'étaient pas chrétiens.... le troisième: on a célébré le culte comme une œuvre destinée à gagner la grâce de Dieu et la félicité ». Telles étaient les *anciennes erreurs.*

Quant aux *nouvelles directives* que Luther donna à la vie cultuelle, il ne les déduisit pas, comme on aurait pu s'y attendre, du 3e commandement. « Ce commandement ne nous regarde plus, nous autres chrétiens... en ce qui concerne la célébration du culte »[8]). « Si la foi en Christ est le trésor incomparable qui renferme tout le salut », est-il dit dans le traité de la liberté, « alors aucun culte extérieur n'a qualité pour entraver les rapports entre Dieu et le fidèle »[9]): Liberté chrétienne!

Les théories liturgiques de Luther étant ainsi dictées

---

[1]) Op. lat. IV, 253 (de libertate).

[2]) « Ceremonistae ».

[3]) Op. lat. IV, 251.

[4]) cf. *Gottschick:* Luthers Ausschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben, 1887.

[5]) Ed. d. W. 12.

[6]) Ibid.

[7]) Ed. d. W. 19.

[8]) Ed. d'E. 21, 48; 16, 164.

Luther donne à ce commandement une interprétation symbolique et mystique: « Le sabbat est le jour où nous nous abstenons d'accomplir des œuvres. C'est dire que nous renonçons à avoir un mérite quelconque et que nous laissons agir Dieu seul en nous. »

[9]) Op. lat. IV, 220.

par les principes directeurs de l'Evangile, les formes cultuelles n'ont qu'une importance secondaire et accessoire. Le culte n'a plus un caractère magique. La participation au culte n'est plus une œuvre prescrite et méritoire. Car « Dieu n'est pas un brocanteur ou un journalier qui ne voudrait pas nous accorder gratuitement sa miséricorde et sa faveur »[1]). Le culte ne sera plus, pour les croyants, un but en lui-même, mais un *moyen d'édification* pour l'assemblée des fidèles, un procédé destiné à augmenter leur foi et leur charité. Le culte devra cesser d'être une pratique essentiellement physique pour devenir un acte de religiosité personnelle et purement spirituelle. Luther va jusqu'à dire que le *vrai culte*, le culte raisonnable et agréable à Dieu, c'est de mener une vie honnête et juste, *d'accomplir ses devoirs professionnels* et d'offrir son corps comme un sacrifice vivant à Dieu[2]).

Pour le cas, où un *culte public* devrait être envisagé, la liberté cultuelle ne connaîtrait d'autre restriction que la nécessité d'assurer au culte un aspect *d'ordre et de bonne tenue*[3]). Le culte lui-même ne pourra prétendre qu'à remplir une *mission pédagogique* au profit des faibles d'esprit, des ignorants et de la masse grossière. « Ceux-ci éprouvent le besoin d'être occupés par des offices, des jours de fête, des veilles, des jeûnes, des prières, des disciplines »[4]). La jeunessse pourra apprendre la langue latine à la messe[5]); on devrait même chanter la messe, pour le progrès des écoliers, dans ces 4 langues: en allemand, en latin, en grec, en hébreux[6]). Mais les *chrétiens conscients* doivent, eux aussi, être avancés dans l'Evangile de la grâce. Le culte doit les inciter à la foi. Il faut donc qu'avant toutes choses *la Parole de Dieu y soit prêchée*[7]). « Où la Parole de Dieu

---

[1]) Ed. d'E. 16, 132.

[2]) Op. l. v. a. IV, 95, 96; op. ex. 19, 152; 24, 443 s.

[3]) Ad. Gal II, 212.

[4]) « Decem praecepta »; Ed. d. W. 1; Ed. d'E. 34, 26.

[5]) Ed. d'E. 22, 229.

[6]) Ibid., p. 230.

[7]) Dans ses sermons sur les X commandements de 1518 (ed. d. W., 1), Luther a déjà placé le fait d'entendre la parole au-dessus de la pratique d'entendre la messe.

n'est pas prêchée, il vaut mieux ne .... pas se réunir pour chanter et lire »[1]). Il faut reconnaître que cette conception purement pédagogique du culte devait causer de graves préjudices. Elle provoquera un retour vers une appréciation cléricale du ministère. Elle amènera le pasteur à traiter les chrétiens exclusivement en pécheurs. Elle donnera à tous les éléments du culte, au sermon avant tout, un caractère doctrinaire, intentionnel et prosaïque. Elle suggérera aux esprits avancés un orgueil mal fondé et une tendance à se séparer de la masse inculte[2]).

La *réforme effective* du culte ne répondit pas absolument à cette *affirmation de principes.*

Il est vrai, que Luther réinstalla dans ses droits la *prédication* de la Parole divine qui, dans les temps primitifs, avait eu une place prépondérante dans le culte chrétien et dont quelques vestiges, devenus d'ailleurs inintelligibles, marquent encore la première partie de la messe. Ensuite il *élimina* du culte les *parties de la messe* qui avaient trait à l'idée du sacrifice sacerdotal, à la transsubstantiation, à l'invocation des saints. Il accorda en principe le calice aux laïques, il leur reconnut même le droit de distribuer, le cas échéant, les éléments de la cène. Il demanda aux communiants de prendre en mains l'hostie et le calice[3]). En un mot, la messe devint la *Sainte-Cène* qui ne devait avoir d'autre signification que « d'annoncer l'institution de la cène et de faire ressortir les fruits que la foi pouvait en retirer »[4]). Le culte luthérien eut donc *deux centres de*

---

[1]) Ed. d'E. 22, 153.

[2]) *Gottschick* (o. c., p. 26 s.) a démontré qu'à côté de cette orientation pédagogique, il se trouve, dans quelques rares passages de Luther, une *appréciation plus idéaliste du culte* qui se rapproche de celle de *Schleiermacher* et selon laquelle l'assemblée cultuelle serait la personne sacerdotale éprouvant le besoin de communier dans la prière et la confession et de se rendre compte de son propre salut en glorifiant Dieu (cf. op. ex. XIX, 136, 137; Ed. d'E. 12, 158). « Nous sommes tous prêtres et notre prière est l'encens... les charbons ardents sont l'action de grâce et le récit des bienfaits (de Dieu) dans notre prière » (Ed. d'E. 7, 129, 130).

[3]) Ed. d'E. 28, 237; 22, 42. 43.

[4]) Ed. d. W. 6, 369 s.

gravité: la prédication et la cène, et encore Luther voulut-il réserver celle-ci aux vrais croyants dans une assemblée ésotérique, ajoutée à la célébration publique du culte.

D'autres réformes de détail résultèrent du principe fondamental. Luther demanda que le prêtre ne psalmodiât pas à voix basse; il introduisit la langue allemande dans le culte; il réserva le dimanche aux assemblées de la communauté; il attribua à celle-ci une part active au culte; il lui donna le cantique, chanté en commun; il exigea que les messes basses fussent abolies, puisqu'un culte auquel n'assiste pas une assemblée, serait chose insensée.

Cependant toutes ces *réformes*, grandes et petites, gardèrent un *caractère indécis, provisoire.* On les introduisit et on les retira, pour les reprendre plus tard ou pour les laisser en suspens. Il faut bien reconnaître que toute la réforme cultuelle de Luther fut incomplète, inconséquente et aboutit à quelque chose d'hybride. Dans la messe, Luther conserva l'élévation des éléments qui pourtant avait incontestablement une signification sacramentaire. Il défendit aux communiants de toucher les éléments, après les avoir engagé à les prendre en main[1]). Le symbole théocratique des vêtements rituels fut maintenu. Le calice, accordé en principe aux laïques, leur fut refusé pendant un certain temps encore[2]). Le latin ne disparut pas de suite; et, si les messes basses furent défendues pour les Eglises de la ville, Luther ne protesta pas contre leur maintien dans les sanctuaires du prince. Il conserva des fêtes de la Vierge, des apôtres, de l'archange St-Michel, il ne s'opposa pas à certaines processions, visites aux autels, adoration de reliques, jeûnes ecclésiastiques, ni à la confession auriculaire. Luther ne se préoccupa pas grandement de ces incohérences. Le culte, disions-nous, n'avait pour lui qu'une importance secondaire. Il avait une foi si illimitée dans la Parole de Dieu! Il était convaincu qu'elle exterminerait, un jour, automatiquement toute idolâtrie.

Nous essaierons de discerner, en temps et lieu, quels

---

[1]) Ed. d'E. 28, 237; 22, 42, 43.
[2]) Ed. d. W. 26, 214.

furent les motifs de cette retenue de Luther, en quoi son tempérament si fidèlement attaché à l'Eglise de ses pères et en quoi un caractère tout spécial de sa piété en furent responsables. Pour le moment, nous constaterons seulement, qu'en dehors de ces considérations générales, psychologiques ou historiques, Luther fut encore pris dans l'engrenage de la *loi d'hérédité*[1]) qui régit tout particulièrement l'évolution liturgique de toutes les époques.

Un dernier problème se présente à nous. Il se rattache tout autant à la question des rites que nous venons de traiter en correlation avec le principe sacramentaire, qu'à la question du nomisme théocratique dont nous tâcherons, dans le prochain paragraphe, d'élucider les formes concrètes: Quelle attitude Luther observa-t-il dans la question *du dimanche* et des *jours de fête?*[2]) Il abandonna franchement la conception légaliste. Le jour dominical ne devait en aucune façon rappeler le sabbat de l'ancienne Alliance. La loi mosaïque ne pouvait avoir de valeur qu'en tant qu'elle se trouverait en conformité avec la loi naturelle du repos nécessaire à la vie physique[3]). En 1516, Luther avait encore considéré le dimanche et les autres jours fériés comme une institution de l'Eglise, destinée à remplacer le sabbat[4]). Mais en 1518, dans le traité des X commandements, il déclara le *précepte du sabbat abrogé* pour les chrétiens[5]). Il recommanda pourtant aux fidèles de se soumettre à l'autorité de l'Eglise. Dans son petit commentaire de l'épître aux Galates qui est de 1519, il est plus catégorique. Il déclare le chrétien affranchi, sans aucune restriction, du sabbat et de tous les jours de fête: «Si nous observons encore le dimanche, Noël et Pâques, c'est en toute liberté; nous ne songeons pas à charger les consciences par ces rites, nous

---

[1]) M. *Rendtorff* vient de publier une histoire du culte, où la puissance de ce principe est étudiée: « Die Geschichte des christl. Gottesdienstes unter dem Gesichtsp. der lit. Erbfolge ». 1916.

[2]) cf. *Claudius:* « Luthers Lehre vom Sonntag »; Zeitschr. für prakt. Theol., 1895, p. 320 ss., 1896, p. 23 ss.

[3]) Ed. d'E. 29, 151, 157; 36, 92.

[4]) Op. exeg. XII, 71.

[5]) « Quia justo non est lex posita ». Op. exeg. XII, 83.

n'enseignons pas comme les faux apôtres et les papistes qu'ils seraient nécessaires pour le salut... »[1]). Notons, en passant, la pointe antihiérarchique de ce passage. — « Nous les célébrons, afin que toutes choses se passent en bon ordre et sans tumulte dans l'Eglise et afin que la concorde du dehors ne souffre pas. Nous fêtons ces jours avant tout, afin que la *Parole de Dieu* soit répandue, et c'est pour cette raison que les pères doivent avoir institué le dimanche, Pâques et la Pentecôte »[2]). Si toute la personne chrétienne doit être sanctifiée par le sabbat, on se sanctifiera le mieux en s'ouvrant à l'influence de la *Parole de Dieu*. C'est pourquoi, dans le petit catéchisme de Luther, l'explication du 3e commandement se résume en une recommandation de « vénérer, d'écouter et d'appendre la prédication et la Parole divine ». — La *conception pédagogique* que Luther appliqua au culte s'étend donc aussi à sa manière d'envisager le *dimanche*. Celui-ci est avant tout nécessaire pour les arriérés et les ouvriers, qui, pendant les jours de la semaine, n'ont pas le loisir de sonder les Ecritures. Le fait que l'on ait choisi le premier jour de la semaine comme jour de culte, ne semble pas répondre à une nécessité. Luther n'a pas l'air de tenir compte de *l'origine historique* du dimanche chrétien, sa connexion avec la résurrection du Christ. On pourrait, dit-il, tout aussi bien s'entendre sur un autre jour, mais, comme l'usage établi depuis les apôtres désigne le dimanche comme jour de culte, « qu'on le maintienne. Que nous soyons pourtant ses maîtres et non lui le nôtre »[3]). Le dimanche apparaît, somme toute, à Luther comme une *coutume issue de la foi chrétienne*. Plus il prendra conscience de sa liberté chrétienne, plus il marquera la différence entre le dimanche et le sabbat.

Mais comme pour toutes les réformes que nous avons énumérées, il y eut, chez Luther, des hésitations passagères. Nous trouvons, à côté de la conception évangélique du dimanche, des propos de Luther qui semblent faire remonter le

---

[1]) cf. Ed. d'E. 21, 329; 20, 247.
[2]) Ad. Gal. II, p. 212.
[3]) Ed. d'E. 17, 242.

dimanche à un commandement divin[1]). Alors il serait en lui-même un jour saint, un but sacré et non seulement une institution d'ordre pratique et de tendance pédagogique. Ce n'est pas la première et ne sera pas la dernière inconséquence que nous relèverons dans la pensée de Luther.

2. *La Constitution hiérarchique.* — Le nomisme catholique avait trouvé son incarnation dans l'organisme hiérarchique et tout particulièrement dans la *constitution papale*[2]).

La *doctrine catholique* enseigne que le Christ a institué et doté d'une puissance spirituelle toute particulière l'apostolat qu'elle considère comme identique à l'épiscopat. L'unité des deux institutions est représentée par Pierre. C'est par la consécration que la puissance apostolique se transmet à tous les successeurs de Pierre. Le pasteur de la dernière paroisse, comme délégué de l'évêque, prend sa part relative des privilèges apostoliques. Ces privilèges sont, d'une part, renfermés dans la *potestas ordinis*, c'est-à-dire dans un mandat assurant au prêtre l'infaillibilité de son enseignement et l'efficacité de son administration sacramentale; d'autre part, dans la *potestas jurisdictionis*, qui comprend toutes les attributions législatives, juridiques et administratives nécessaires au gouvernement des membres de l'Eglise.

Luther ne se sépara que le cœur saignant de cette institution vénérable et impressionnante. Cela nous mènerait trop loin de décrire dans toutes ses phases[3]) cette course prométhéenne qui devait conduire ce fils respectueux de l'Eglise à l'affranchissement définitif, non sans qu'il s'arrêtât parfois comme pour reprendre haleine ou jeter un regard de regret sur le passé. Quelle évolution, en effet, depuis cette fin de novembre 1511, où, moine augustin, allant en pèlerinage à Rome, et voyant du haut du Mont Mario la ville sainte, Luther se prosterna et s'écria: « Je te salue,

---

[1]) Ed. d'E. 19, 298.
[2]) cf. *Gottschick:* « Ethik », p. 224.
[3]) cf. *Seeberg*, o. c., p. 280.

sainte Rome, trois fois sainte par le sang des martyrs qui y fut répandu »! jusqu'à l'heure où, 8 ans plus tard, il s'écria poussé par une sainte colère: « Va donc, malheureuse Rome, ville damnée et honteuse »! Nous ne donnons que quelques dates marquantes de cette évolution de Luther. Notons que, le 3 mars 1519 encore, après sa conversation avec *Miltitz*, le réformateur écrit au pape en termes qui nous scandalisent presque, tant ils sont humbles: « La nécessité m'oblige, moi, lie de l'humanité et poussière de la terre, à parler à Votre Béatitude et à m'adresser à Votre si grande Majesté... » Et il assure qu'il n'a jamais eu l'intention de faire le moindre tort à l'Eglise romaine, ni à la puissance papale que rien ne dépasse ni au ciel ni sur terre, hormis le Seigneur Jésus-Christ »[1]). Cependant, dès la même année, quelques jours plus tard, le 13 mars, il écrit à Spalatin[2]) « qu'il ne lui semblait pas impossible que le pape fût l'antéchrist en personne, ou du moins l'apôtre de l'antéchrist ». Cela pourrait être un accès de mauvaise humeur; ce ne fut pas en tout cas une déclaration publique. Car un peu plus tard il déclare de nouveau « être prêt à se soumettre au pape et à reconnaître la voix du Christ dans sa parole »[3]). Le procès que la curie de Rome intenta au moine récalcitrant après la promulgation des 95 thèses, s'appuyant sur la bulle « Unigenitus » de Clément IV, obligea Luther à s'initier au droit canonique et à l'histoire ecclésiastique. Ces études l'amenèrent à constater que le pape et les conciles étaient capables d'erreur. A partir de ce moment, l'origine humaine et le caractère purement historique de la hiérarchie ne firent plus de doute pour Luther. Il avait reconnu que la différence existant entre les affirmations de l'Ecriture et les prétentions des « romanistes » n'était pas seulement une erreur contingente, mais une antinomie de principe. « C'est une des assertions les plus impudentes, dit-il, d'enseigner dans l'Eglise et parmi les chrétiens une chose que n'a pas enseignée le Christ »[4]). Les

---

[1]) « Briefe », ed. *Enders* I, 233 ss.
[2]) « Briefe », ed. *Enders* I, 239.
[3]) Ed. d. W. 1, 529.
[4]) Ed. d. W. 1, 308.

adversaires, *Eck* dans ses « Obélisques », *Prierias* dans son « Dialogue de la puissance papale », lui avaient décillé les yeux. C'est eux qui avaient transporté tout le problème du domaine religieux dans celui du droit. Luther se retrancha sur le terrain religieux. Il répudia de plus en plus hardiment les prétentions des théocrates: « Le pape », dit-il maintenant, « est soumis à l'erreur aussi en ce qui concerne la foi et les mœurs »[1]). La vérité ne pourra donc jamais être fondée sur la parole du pape, mais uniquement sur l'Ecriture et la raison[2]). Le *primat* ne revient au pape que « ex vetusta consuetudine », mais non « *ex jure divino* »[3]). Aussi « le pape n'a aucun droit d'usurper le *glaive* que Dieu a confié à l'Empereur »[4]). — A ces autorités usurpées Luther opposa l'autorité supérieure de l'*Ecriture*, c'est-à-dire de la source la plus profonde de toute connaissance relative à la vérité et au salut. Ce fut surtout pendant le *colloque de Leipzig* (27 juin — 16 juillet 1519) que Luther se mit à nier résolument et publiquement l'origine divine du *primat papal* et qu'il osa mettre en doute même *l'infaillibilité des conciles*. Mais, là encore, il avait concédé que le système papal pouvait être, en tant que *phénomène historique*[5]), considéré comme voulu par Dieu. « Il est vrai », dira-t-il plus tard[6]), « que, si cette institution est due à la volonté divine, elle remonte à un arrêté de la colère de Dieu ». Fort de sa conviction toute religieuse, Luther se soustrait à la *tyrannie religieuse* de cette puissance qui ne peut se prévaloir que de droits historiques. Dans les « resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis » de 1519[7]) nous lisons la rétractation suivante: « Je veux être libre, je ne veux devenir l'esclave d'aucune auto-

---

[1]) Ed. d. W. 1, 583.

[2]) Ed. d. W. 1, 608, 647, 662.

[3]) Ed. d. W. 2, 238.

[4]) Ed. d. W. 2, 223.

[5]) Plus tard il a même, dans une intuition très nette, reconnu la connexion qui existait entre l'imperium romanum et l'impérialisme papal. « Le pape », dit-il, « n'est pas le successeur du Christ, mais des empereurs romains. » Ed. d. W. 30. 2, 70, 490.

[6]) Ed. d. W 6, 321.

[7]) Ed. d. W. 2.

rité, que ce soit celle d'un concile, ou de n'importe quelle puissance, ou d'une université, ou du pape. Car je proclamerai avec confiance ce que je crois être vrai, que ce soit avancé par un catholique ou par un hérétique, que ce soit approuvé ou rejeté par n'importe quelle autorité. Pourquoi n'oserais-je pas désigner une meilleure autorité que le concile? » « De simples croyants ayant pour eux l'autorité et la raison, peuvent convaincre d'erreur non seulement le pape, mais aussi le concile »[1]).

S'il n'y a donc que la *Parole de Dieu* qui puisse être considérée comme de droit divin, le *droit canonique* ne peut l'être. En traitant la suprématie papale « comme étant d'ordre divin, on désavoue les apôtres et les grands docteurs de l'Eglise »[2]). « Le pape n'est vicaire du Christ que selon un droit humain »[3]). Or, comme tout le système curial repose sur la fiction, que le droit canonique serait de droit divin, Luther n'y voit ni plus ni moins qu'une « invention du pape »[4]), qu'une « *contrefaçon diabolique* »[5]) des dispositions divines et qu'une « espèce d'Alcoran, reniant le Christ »[6]), « dénaturant l'Ecriture »[7]) et « transformant le salut en perdition »[8]). Il dénonça « le catholicisme comme hérésie et le pape comme l'Antéchrist en personne »[9]), « diabolus incarnatus »[10]). Cette qualification n'est pas l'explosion d'une haine personnelle. C'est la manifestation d'un sentiment religieux, blessé par une supercherie cléricale.

C'était à bon escient que, le 10 décembre 1520, Luther entassa sur le bûcher destiné à *brûler la bulle du pape* un choix de lettres décrétales, de sentences et de constitutions papales. Les paroles qu'il prononça en livrant au feu la

[1]) Ed. d. W. 1, 656.
[2]) « Briefe Luthers », ed. *Enders* I, 366 s.
[3]) Ibid., 43, 113 s.
[4]) Ed. d. W. 7, 127 ss.
[5]) Ed. d. W. 7, 713.
[6]) Ed. d. W. 44, 711.
[7]) Ed. d. W. 7, 770.
[8]) Ed. d. W. 44, 788.
[9]) Ed. d. W. 7, 708, 714, 722; 6, 411, 601, 604.
[10]) « Disputationen Dr. M. Luthers », ed. *Drews*, p. 576.

bulle étaient dirigées contre le nomisme de l'Eglise et la hiérarchie tout entière: «Que le feu te consume, puisque tu as attristé le Saint du Seigneur» (le Christ). Luther est allé jusqu'à dire que le droit canonique détruisait le royaume du Christ[1]). Tout le fatras juridique n'était plus pour lui que la lettre qui tue et qui barre le chemin conduisant les âmes vers l'union avec Dieu.

En déclarant enfin, *à Worms*, qu'en ce qui concernait la vérité divine, le droit de décision ne pouvait être reconnu à aucun verdict d'autorité, à aucun ordre de l'Eglise, Luther donna un retentissement mondial à la conviction qu'il n'avait d'abord émise que dans des polémiques théologiques. C'était le *couronnement* de l'œuvre d'affranchissement. Cependant la lutte contre la constitution hiérarchique continua, ardente, inlassable. Luther n'a jamais été plus véhément ni plus grossier que dans son écrit: «Contre la papauté de Rome instituée par le Diable». Ce libelle est daté de 1545, c'est-à-dire d'un moment où l'Eglise commençait à se ressaisir et à préparer, au concile de Trente, la réorganisation de l'autorité papale.

Par quoi Luther *remplaça*-t-il l'autorité ecclésiastique qu'il avait si puissamment renversée? Bien que cela ne rentre plus dans notre sujet d'une manière immédiate, nous rappellerons en deux mots que Luther opposa au locus classicus de la hiérarchie (Matthieu 16, 18), l'autre parole évangélique: Là, où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. (Matth. 18, 20) «Ce n'est pas Pierre», dit-il, «qui est le fondement de l'Eglise, mais la *foi* de Pierre»[2]). Sur cette croyance Luther établit le principe évangélique *du sacerdoce universel*. Tous les chrétiens étant pareillement des *prêtres* de Dieu, ils sont tous libérés de toute médiation sacerdotale. Tous étant également les *enfants* de Dieu, ils auront tous le droit sacré de se consacrer, par leur intercession, au salut de leurs frères. C'est ce que démontrera plus amplement notre chapitre sur la liberté positive.

---

[1]) Ed. d. W. 7, 759.
[2]) Ed. d. W. 2, 190.

La domination d'une caste qui prétend représenter Dieu et s'arroger le droit d'administrer la grâce en son nom, est donc abolie. L'Eglise n'existe plus en tant qu'unique dispensatrice autorisée de la grâce divine. Elle ne sera plus une institution pour le salut, mais « une *assemblée de tous ceux qui croient en Christ* »[1]), et plus particulièrement « une assemblée des cœurs unis par la foi », ou « une communauté des saints »[2]).

Si Luther admit un *ministère pastoral*, il demanda pourtant que ses fonctions fussent purement religieuses. La « potestas jurisdictionis » devait, de prime abord, être abolie pour le pasteur; quant à la « potestas ordinis », son caractère devait changer foncièrement selon les prémisses de Luther[3]) : La Parole, c'est-à-dire le privilège de pardonner les péchés qui d'ailleurs revenait en premier lieu à la communauté tout entière, devait être le seul instrument qui permît d'exercer une autorité sur les fidèles. Voici donc la liberté chrétienne reconstituée dans le domaine même qui était le fief de la hiérarchie, dans l'Eglise. « La liberté chrétienne, c'est croire ce que nous enseignent les Ecritures »[4]). Les Ecritures! ou mieux encore: la *Parole!* voici la *seule autorité*, à laquelle le chrétien se pliera. Telle avait été le résultat des débats de *Leipzig*. C'est autour de la Parole que se constitue la communauté des saints qu'est l'Eglise. Et celle-ci est rendue perceptible par la prédication cultuelle et les sacrements.

La Parole! Luther n'a pourtant *pas* entendu ériger *une nouvelle tyrannie*. Pour affirmer sa liberté chrétienne, il va jusqu'à annuler l'identification de la Parole divine et de la lettre des Ecritures. La Bible est incontestablement pour lui la grande charte de la liberté des enfants de Dieu, et sa traduction de la Bible fut une véritable œuvre de libération. Pourtant, sa foi ne se rattache pas au texte biblique, mais à la promissio dei, à l'Evangile, à la Parole dans un sens supérieur. Celle-ci, révélation et proclamation de la grâce

[1]) Ed. d. W. 6, 292.
[2]) Ibid., p. 293.
[3]) V. p. 102.
[4]) Ed. d. W. 7, 133.

divine en Christ, n'est pas un code contenant des enseignements utiles ou des commandements péremptoires, mais une chose vivante, « une voix qui remplit l'univers »[1]). Luther fait donc la distinction entre le *fondement biblique de la foi* et *l'exposition biblique de la foi.* « L'Ecriture est pour le Christ ce qu'était le méchant petit coffret de joncs dans lequel était enfermé l'enfant Moïse »[2]), ou « comme les langes et la crêche de l'enfant Jésus »[3]). Le réformateur réclame pour la foi, maîtresse de l'Ecriture et portant sa certitude en elle-même, le droit d'examiner si les auteurs bibliques expriment le témoignage authentique de la Parole divine et de sa pensée directrice ou, comme dit Luther, si leurs écrits « font ressortir le Christ »[4]). Avec une liberté souveraine, Luther put se moquer de l'exégèse craintive et harmonistique au moyen de laquelle Mélanchthon tenta d'aplanir les contradictions qui existent entre telle ou telle relation biblique. « Il faut », dit-il, « nommer par son vrai nom toute insuffisance de la pensée religieuse, se trouvât-elle même dans la Bible »[5]). On connaît les jugements désobligeants que Luther porta sur certains livres bibliques: Jacques est « l'épître de paille »; Esther « sent le juif »[6]). Les livres des Rois sont plus dignes de foi que la relation parallèle contenue dans les livres des Chroniques »[7]). L'origine mosaïque du Pentateuque est douteuse[8]). De plus, ce qu'on ignore communément, c'est que Luther annote parfois le texte de son exemplaire d'exclamations peu révérencieuses, comme celles-ci: « Faux! » — « Quel chaos! » — « Il délire. » Ou bien il traite encore le *canon* d'une façon quelque peu cavalière, puisqu'il le considère comme une invention de l'Eglise. Toutes ces assertions nous montrent qu'en principe, Luther a établi, incon-

---

[1]) Ed. d'E. 51, 326.
[2]) Ed. d'E. 35, 53 ss.
[3]) Ed. d'E. 63, 8.
[4]) « Christum treiben ». Ed. d'E. 63, 157.
[5]) Ed. d'E. 62, 127.
[6]) « judenzt ».
[7]) Ed. d'E. 62, 132.
[8]) Ed. d'E. 63, 397.

sciemment, il est vrai, le droit de critique applicable à la Bible elle-même; il ne peut s'agir ici que d'une critique partant d'un point de vue religieux et non d'un principe scientifique. Cette conception de la Parole divine est la conséquence logique de sa conception de la foi. A quelles hardiesses n'aboutit-elle pas! « Si les adversaires », dit-il, « ont outré [1]) l'autorité de l'Ecriture et l'ont fait valoir contre le Christ, nous nous appuierons *sur l'autorité du Christ contre l'Ecriture*. Il ne faut pas comprendre l'Ecriture dans un sens contraire au Christ, mais dans un sens conforme au Christ. Ou bien elle se rapporte à lui, ou bien elle n'est pas la vraie Ecriture » [2]).

Voici la liberté chrétienne dans toute sa splendeur. Luther n'hésite pas à rompre la *dernière enceinte de la tradition ecclésiastique: l'autorité du canon et de la lettre biblique*. « Tous les progrès accomplis par la science critique, touchant l'histoire et la vie chrétiennes, sortent directement de ce *principe de libre examen*. Il ne va à rien moins qu'à ruiner de fond en comble, et préjudiciellement, toute théologie d'autorité et toute dogmatique « objective » [3]).

Cela eut été d'une logique admirable; malheureusement le danger spiritualiste surgit, et Luther, craignant pour le fondement de son œuvre, ne se maintint pas à la hauteur de cette admirable liberté qu'il avait conquise dans le premier élan de sa foi. Il éprouva le besoin de donner une base plus compacte à sa doctrine. Nous retrouvons donc dans ses écrits de nombreux passages, où, en butte aux hardiesses radicales, il se roidit et défendit la doctrine de l'*inspiration verbale*. Alors l'Ecriture et la Parole apparaissent comme choses identiques. Alors Luther s'écrie: « Ne te fie pas trop à l'esprit, lorsque tu n'as pas pour toi la parole concrète. Cela pourrait ne pas être un bon esprit, mais le diable des enfers. L'Esprit saint a pourtant renfermé toute sagesse et tout conseil et tout mystère dans la Parole » [4]). « Aucun trait de lettre n'est inutilement trans-

---

[1]) « Urserint ».
[2]) Ed. d'E. 41, 381.
[3]) *Ch. Guignebert:* «Le christianisme médiéval et moderne». 1922.
[4]) Ed. d'E. 51, 98.

mis, à plus forte raison aucune parole »[1]). Donc « la parole intérieure », dont les anabaptistes se vantaient d'avoir le privilège, ne suffit pas[2]). Luther se soumet parfois aveuglément et servilement à la lettre sainte, « car », dit-il, « l'Esprit saint n'est pas un fou ».

Voilà donc, un exemple, de plus, des antinomies que comporte la pensée religieuse de Luther: En érigeant la Parole de Dieu comme unique autorité de la vie chrétienne, il a brisé le joug de la hiérarchie. Mais en reconnaissant non seulement à la « parole extérieure »[3]), mais aussi à la lettre de l'Ecriture « l'ardeur et la lumière »[4]) du St-Esprit, il a contribué à fonder une nouvelle dictature que ses adversaires anabaptistes, non sans raison, dénoncèrent comme « un pape en papier ». Il faut pourtant reconnaître que, grâce à sa foi vivante, Luther, en ce qui le concerne personnellement, évita l'écueil de la bibliolâtrie. Dans la source même captée, il ne cessa de puiser les flots de l'Esprit.

4. *Vœux monastiques et bonnes œuvres.* — Comme principe de domination hiérarchique, le *moralisme catholique* avait engendré les vœux monastiques et les bonnes œuvres. Ayant donc rejeté le principe du « status perfectionis », Luther éleva vaillamment sa voix contre ces formes qui, « inventions humaines, ne servaient qu'à emprisonner les âmes chrétiennes »[5]).

Sa polémique contre les vœux est contenue dans le « *traité des vœux monastiques* »[6]) qu'en 1521, il dédia à son père, lequel avait tant déploré jadis l'entrée de son fils au couvent; et dans un *sermon*, tenu le jour des 3 Rois, la même année[7]).

---

[1]) Ed. d'E. 37, 17.

[2]) Ed. d. W. 2, 112.

[3]) La «parole extérieure» (ed. d. W. 18, 136) renferme la «parole verbale de l'Evangile et les symboles physiques (leypliche zeichen) qui sont le baptême et le sacrement ».

[4]) Ed. d. W. 40. 1, 572.

[5]) Ed. d. W. 6, 440.

[6]) Ed. d. W. 8, 580 ss. « De votis monasticis. »

[7]) Ed. d'E. 10, 410 ss.

L'Eglise, dit Luther, a transformé certains commandements du Christ en conseils évangéliques et en a fait de dures lois, surtout au moyen des *vœux*. Ce travestissement des intentions du Christ menace *la foi*, viole la *liberté chrétienne*, est contraire à la *raison* et endigue *la charité:* La *foi* en souffre: quiconque s'imaginerait pouvoir, par des vœux, acquérir une perfection que ne lui donnerait pas la foi, annihilerait la gloire du Christ[1]). Le principe de la foi tiendra donc lieu de tout ce que les vœux se proposent de donner. — Ensuite les vœux violent la *liberté évangélique*. Il n'est pas impossible, dit Luther, que des âmes élues, comme St-Bernard, s'imposent librement des vœux[2]). Pourtant, ceux qui s'y soumettent, sont tenus de les observer strictement et entièrement. La foi étant l'unique condition du salut, toutes les autres choses et tout spécialement les vœux doivent rester libres. Le vœu renfermé dans le baptême est un engagement suffisant pour toute la vie du chrétien, de quelque condition qu'il soit. — Les vœux publics ne sont pas seulement contraires à l'Ecriture et à la justice de la foi, mais aussi à la *raison*[3]). Nul n'a le droit de faire des vœux qu'il n'est pas sûr de pouvoir accomplir. Le vœu de la chasteté doit, par exemple, être interprété dans toute sa rigueur et profondeur évangéliques. — Enfin les vœux monastiques ne représentent pas seulement un autre culte que celui que prescrit la première table du décalogue, mais empêchent ceux qui les font, de remplir, envers leur prochains, les devoirs qui sont inscrits sur la seconde table Les vœux entravent donc la *charité*. Le moine est un égoïste qui abandonne père et mère, parents et amis. La pratique des vœux monastiques n'est donc assurément pas le chemin de la perfection[4]).

Luther n'a pourtant pas incité les moines à quitter les couvents, comme les y engageait le fougueux Karlstadt. Que ceux qui se sentiraient assez forts pour observer les vœux dans le sens évangélique, c'est-à-dire sans y chercher

---

[1]) Ed. d. W. 8, 593.
[2]) « Briefe », ed. *Enders* II, 45-48.
[3]) Ed. d. W. 8, 629.
[4]) Ed. d'E. 9, 287; 12, 227.

des moyens de salut, « *restent, où ils sont* »[1]). Personne, même le pape, n'a d'ailleurs le droit de délier ces religieux des engagements qu'ils ont pris une fois pour toutes. Tout au plus le vœu de chasteté pourrait-il être annulé, si un enfant se l'était imposé à un âge inconscient[2]). Pourtant, en 1524, Luther, ayant quitté le froc, engagea tous les moines à faire de même. Et l'ancien moine prit femme. Son *mariage* n'avait certes rien de romantique. Il s'y décida par acquit de conscience, parce qu'il éprouvait le besoin de se libérer de toute contrainte monacale. Son mariage était un acte de sincérité et une manifestation de sa liberté chrétienne.

Quant aux bonnes œuvres, nous n'avons plus à revenir sur le principe ecclésiastique qui les inspira. Il est pourtant à remarquer, qu'en émiettant la loi chrétienne en mille et un commandements et en prescrivant tout autant de bonnes œuvres, l'Eglise eût lourdement chargé la conscience des fidèles, si la multiplicité des œuvres à accomplir n'eût remplacé l'observation sérieuse des règles de l'Evangile.

En énumérant les œuvres qui, ordonnées par l'Eglise, passaient pour nécessaires au salut, Luther cite avant tout les *jeûnes*, les *aumônes* et les *pèlerinages*.

Les *jeûnes* auxquels Luther adjoint ordinairement les *veilles*, ne doivent être tolérés, dit-il, que lorsqu'ils servent à dominer les instincts naturels qui, même chez les chrétiens régénérés, continuent à exercer leur empire funeste. Luther ne s'oppose pas à ce que les autorités ordonnent, par exemple avant les grandes fêtes de l'Eglise, un jeûne général, afin de réfréner l'incontinence des masses[3]). Si, pourtant, quelqu'un prétendait gagner son salut par les jeûnes, il altérerait les sources de la grâce divine. Ceux, par contre, qui croiraient ne pas avoir besoin de cette discipline ascétique, pourraient se dispenser de jeûner, sans se soucier des ordonnances ecclésiastiques[4]), d'autant plus

---

[1]) Ed. d'E. 7, 316 s.
[2]) Ed. d'E. 21, 241 ss.
[3]) Ed. d'E. 30, 406; 43, 197.
[4]) Ed. d'E. 20, 251.

qu'à Rome on s'en moquait [1]). Quand même le chrétien reconnaîtrait une certaine importance éducative aux jeûnes, il serait pourtant tenu de professer courageusement sa liberté, et même d'interrompre la pratique de la charité envers les faibles, dès que la tyrannie hiérarchique se permettrait d'imposer l'œuvre pie comme une loi engageant la conscience [2]).

Dès avant l'affaire des indulgences, Luther avait aussi rejeté les *pèlerinages* qui, considérés comme bonnes œuvres, poussaient pourtant les dévots à se dégager de leurs devoirs envers leurs prochains. Quand une fois le démon du pèlerinage s'est emparé d'une épouse ou d'un domestique, le chef de famille fera bien de sanctifier, par une bonne raclée, le dos de ces pieux vagabonds. Et tout particulièrement le pèlerinage à Rome semble pernicieux à Luther, car la sainte ville réserve aux voyageurs les occasions de scandale les plus variées. Il demande à abolir aussi la visite aux chapelles lointaines et aux sanctuaires champêtres, parce qu'elle fait un tort sensible aux églises paroissiales.

Luther jugea de la même façon toutes les autres œuvres pies: la prière du *rosaire*, la manière ostentatoire et mercenaire de faire l'*aumône*, les exercices de *mortification* qui éveillent l'orgueil spirituel, etc. L'œuvre pie, aux yeux de Luther, n'a de valeur, que lorsqu'elle est l'expression d'une disposition intérieure, mais elle est méprisable, dès qu'elle s'accomplit mécaniquement, comme opus operatum et qu'elle vise à acheter, par un effort purement physique, les bonnes grâces de l'Eternel.

Le chrétien est *libre par sa foi*, les œuvres se conformeront donc à la foi; sinon, elles méritent tout notre mépris et doivent être interdites comme un acte d'impiété foncière.

---

[1]) Ed. d. W. 6, 447.

[2]) Ed. d'E. 28, 270 s., 312.

B. La Souveraineté

(La liberté positive)

---

1. L'aspect religieux de la liberté positive

Liberté « positive »! Cette notion, forgée par *A. Ritschl*, doit indiquer que la liberté chrétienne n'est pas seulement un *affranchissement*, une émancipation, mais aussi une *maîtrise*, une souveraineté. Voilà qui nous mène au cœur de notre sujet, non seulement en ce qui regarde la question particulière que nous traitons, mais en ce qui concerne l'idée fondamentale de la Réforme dans ses applications pratiques. En définissant le serf-arbitre, Luther, avec une intransigeance inouïe, a touché le fond de l'abîme noir, dans lequel l'homme non justifié se voit englouti. En décrivant la liberté positive il s'élève, dans une envolée impressionnante jusqu'au faîte de la félicité, à laquelle le chrétien, assuré de son salut, peut prétendre ici-bas.

Essayons maintenant de rendre dans leur ensemble les idées de Luther sur la liberté positive. Nous en distinguons *deux aspects:* l'aspect *religieux* et l'aspect *moral* qui, en principe, se déterminent réciproquement, mais qui pourtant, dans certains développements tout intuitifs du réformateur, semblent s'exclure. Nous craindrions de violenter sa pensée, en voulant masquer ces inconséquences. Nous renonçons de prime abord à harmoniser des assertions, dont la contradiction s'explique par ce fait, que Luther, cédant à des suggestions du moment, ne se souciait guère d'aboutir

à une synthèse quelconque ou de donner satisfaction à des exigences systématiques.

La pensée de Luther n'a jamais dépassé les cimes que sa piété prophétique atteignit dans le traité « *de la liberté chrétienne* ».

Nous avons donné un exposé critique de ce qui en fait la contre-partie, le « de servo arbitrio ». Il est indispensable que nous reproduisions les grandes lignes du traité: « de libertate christiana », quittes à en reprendre les idées directrices et à les insérer en temps et lieu dans notre aperçu systématique.

Nous nous rendons bien compte que cet écrit classique ne traite pas exclusivement l'aspect religieux de la liberté chrétienne. Luther ne pouvait pas en séparer le côté moral. Mais l'appréciation religieuse y domine d'une façon si lumineuse, que nous avons bien le droit de mettre en tête de ce chapitre l'analyse du traité: « de libertate ». Quand nous étudierons l'aspect moral de notre problème, nous nous reporterons de même au « sermon sur les bonnes œuvres », qui, lui, donne un exposé magistral de la liberté morale et traite d'une manière plus lucide et plus logique la question de l'accomplissement spontané de la Loi et des bonnes œuvres.

a) Le traité: « De la liberté chrétienne »

Dans son *commentaire de l'Epître aux Romains*, Luther, en exposant, d'après le 13e chapitre, le devoir du chrétien envers les autorités supérieures, avait déjà approfondi et développé les grandes idées qu'il devait, en 1520, reprendre dans son traité classique. Les données si originales, si hardies, si paradoxales de ce chant d'extase sur la liberté du chrétien, se trouvent déjà en grande partie dans ce cours académique que le jeune docteur, dès 1515, fit à Wittemberg. L'écrit de St-Paul lui semble reproduire ses propres angoisses et ses luttes intérieures; il fut pour lui, comme il le raconta lui-même, « la clef des écritures et la clef du ciel »[1]). Nous y rencontrons la thèse principale dans

[1]) *Hausrath*, « Luthers Leben », I, p. 135.

laquelle Luther rattache au privilège de la liberté le devoir de servir notre prochain. Nous y découvrons l'analogie inattendue qui existe entre les deux aspects de la nature humaine mi-physique, mi-spirituelle. Nous y retrouvons les deux formes de la personne du Christ qui est Dieu et serviteur en même temps. (Phil. 2.) Il y retentit enfin ce son de cloche plein d'allégresse que Luther avait perçu dans le passage de l'Apocalypse (5, 10): « Tu as fait d'eux un royaume et des sacrificateurs.... et ils règneront sur la terre ». Tout cela annonce la double dignité du croyant, telle que le traité « de libertate » l'a magistralement retracée et dépeinte.

L'étude de l'Epître aux Galates de 1519 et la rédaction du « Sermon sur les bonnes œuvres » de 1520 avaient repris et varié le grand leitmotif de la liberté, inspiré par l'épître aux Romains.

Le « *tractatus de libertate christiana* », dédié au pape Léon X[1]), fut traduit en allemand et parut, légèrement modifié, un peu raccourci et parfois obscurci, la même année 1520, sous le titre: « *Von der Freiheit eines Christenmenschen* »[2]). Plein de paradoxes, exagérant les antithèses pour les réduire d'une façon parfois violente, cet écrit reflète la tension intérieure qu'à cette époque de sa vie, Luther a dû éprouver avec toute la sensibilité de sa nature profonde et sincère. Pour plus de facilité nous suivrons, dans notre analyse, la version allemande qui est répartie en 30 paragraphes. Nous ne noterons que ceux des passages du texte latin qui, par leur divergence, jetteraient quelque lumière sur notre problème. Nous ne reproduirons les nombreuses redites que lorsqu'elles nous sembleront indiquer une nouvelle orientation dans la pensée de l'auteur:

Se rappelant que St-Paul avait pu se vanter d'être libre à l'égard de tous et assujetti à tous (1 Cor. 9, 19; Rom. 13, 8), Luther met en tête de son exposé le paradoxe célèbre: *Le chrétien est un homme libre, maître de toutes choses; il n'est soumis à personne. Le chrétien est un serviteur*

---

[1]) Op. v. a. IV, 210-255.
[2]) Ed. d'E. 27, 175-199.

obéissant; il se soumet à tous[1]). Le Christ lui-même ne s'est-il pas placé sous la Loi, ensemble libre et esclave, en forme de Dieu et en forme de serviteur?[2]). C'est le texte latin qui établit ce parallélisme. L'antithèse, pour Luther, s'explique par le *dualisme de la nature humaine*. Cette disjonction un peu artificielle de la nature physique et de la nature spirituelle de l'homme détermine le plan du traité[3]). Dans les paragraphes 3-18, Luther, en premier lieu, s'occupe de l'homme intérieur. Celui-ci (3) est indépendant de toute chose extérieure; l'âme libre est indifférente au bien-être comme aux tribulations physiques. On croit lire Epictète, en entendant Luther parler de cette intangibilité intérieure. Cette thèse, Luther l'applique ensuite (4) aux choses saintes du système catholique, aux bonnes œuvres qui, elles aussi, se font « par et dans le corps ». Dans le texte latin, il assimile aux œuvres, pour les rejeter comme elles, même les *spéculations mystiques*. Pour vivre, l'âme n'a besoin que d'une chose: la Parole de Dieu (5). La Parole de Dieu,

---

[1]) Ce thème se trouve, lui aussi, déjà dans le commentaire de l'épître aux Romains (cf. *Ficker*, « Luthers Vorlesung über den Römerbrief» I, 2, p. 297). — *Braun W.*, «Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre», 1908, p. 285, fait remarquer que ce thème remonte à *Tauler*. — *V.-A. Müller*, « Luther und Tauler », 1918, appuie cette supposition sur des rapprochements de textes qui sont incontestablement très frappants : « Je te dis que tu ne dois soumettre à personne ta personne intérieure, mais à Dieu seul. Mais ta personne extérieure («auszwendigen Menschen») tu dois la soumettre, en véritable et complète humilité, à Dieu et à toutes les créatures. » (Sermons de Tauler; ed. de l'acad. pruss. des sciences [Deutsche Texte des M. A.], vol. XI, 67.) Ou bien prenons ce passage plus typique encore: « Ainsi l'homme croyant et quiet est suspendu (« hanget ») entre le ciel et la terre; car selon ses vertus supérieures il est élevé au-dessus de lui-même et de toutes choses, et il demeure en Dieu le Seigneur. Mais selon ses vertus inférieures, il est aplati (« verdrucket ») sous toutes choses et plongé dans le fond de l'humilité ! » Ibid., vol. XI, 21.

[2]) Phil. 2, 6 s.

[3]) Nous observons le même dualisme dans la citation de Tauler et il se trouve de même dans le commentaire de l'épître aux Romains: « Fidelis simul et semel est exaltatus super omnia et tamen subjectus et sic gemellus duas in se formas habens, sicut et Christus. Nam secundum spiritum est super omnia..... »; ed. *Ficker* I, 2, p. 297.

sur laquelle Luther, comme dans le traité « de la captivité babylonienne », base toute sa conception religieuse, et son magnifique idéalisme, la Parole de Dieu, c'est l'Evangile du Christ et de son œuvre rédemptrice; c'est, en un mot, la grâce divine. Si la Parole est l'unique fondement du salut, la foi est le seul moyen de l'appréhender (6). Cette foi, c'est la connaissance du Christ (cognitio), la confiance en lui (7). Et la Loi? La Bible ne contient-elle pas les commandements de Dieu? Luther distingue les *commandements* et les *promesses* de Dieu, la Loi et l'Evangile. Et puisque la foi seule rend l'homme libre et pieux, la Loi, en nous révélant notre impuissance morale et en nous amenant à désespérer de nous-mêmes, la Loi, comprise dans toute la rigidité, la profondeur et l'absoluité que Jésus lui conféra, la Loi ne peut avoir que la valeur d'une préparation pédagogique à la foi justificative (8). Puisque la connaissance de la Loi ne donne pas encore la force de l'accomplir [1]), seule la foi en Christ peut être l'accomplissement des commandements. « Dieu a tout remis à la foi ». *Quiconque a la foi, possède tout.* C'est donc Dieu à qui tout appartient, le commandement et l'accomplissement du commandement (9). *Et l'œuvre du Christ?* La théorie de la justification ayant, dans la pensée de Luther, deux pôles: le mérite du Christ et la puissance de la foi, l'objectivité du salut est toujours présupposée, quand même l'attention de l'auteur s'attache en premier lieu à l'élément subjectif. Il est intéressant de constater, que Luther, dans la version latine, se souvient du second facteur de la justification et qu'il y complète sa pensée en mentionnant le mérite expiatoire du Christ: celui-ci ayant donné satisfaction à la Loi, sa justice nous est imputée en vertu de notre foi. Il est pourtant indéniable que dans toute l'argumentation de notre traité, l'intérêt essentiel de Luther se reporte toujours sur la foi. Et on peut souscrire à l'appréciation de M. *Ehrhardt* [2]): « Cette idée d'une œuvre du salut, accomplie une fois pour toutes au cours de l'histoire, a des conséquences plus propres à

---

[1]) cf. « Cognitio non est vis! » dans: « de servo arbitrio ».

[2]) « Le sens de la révolution religieuse »... Revue de métaphys. et morale, 1918.

obscurcir qu'à mettre en lumière le principe religieux fondamental du grand réformateur ».

Dans les § 10 à 13, l'auteur expose *quatre raisons*, pour lesquelles Dieu a doté la foi d'une puissance si infinie: Il explique celle-ci *d'abord* par une *union mystique* qui s'établit entre *l'âme et la Parole de Dieu;* celle-ci comprise non dans le sens métaphysique, mais simplement comme l'expression des promesses divines. La foi transmet les vertus de la Parole à l'âme. L'âme en rougit comme le fer que l'on place dans le feu. La foi, en accumulateur des forces de la Parole, affranchit le croyant du joug des commandements. La foi est la liberté même. Et ce n'est pas seulement une assonance, si les termes « frei » et « fromm » se trouvent continuellement juxtaposés. «Libre» et «pieux», pour Luther, sont réellement choses identiques et s'entrepénétrant (10). La *seconde raison* de la souveraineté absolue de la foi est tirée par les cheveux: La foi honore Dieu en le reconnaissant comme véridique. Dieu de son côté honore l'âme et la reconnaît comme véridique, ce qu'elle est effectivement par la foi. C'est ainsi que, selon le texte latin, la foi apparaît comme étant le vrai culte. Elle établit le rapport le plus immédiat de l'âme avec Dieu. Elle se révèle comme la confiance en Dieu. Là encore, la personne et l'œuvre du Christ restent à l'arrière-plan (11). Le *troisième* argument se rattache au premier. Avec un lyrisme mystique, Luther montre, comment le *Christ* lui-même se substitue à la Parole. C'est à lui, que, par la foi, s'unit l'âme. Comme dans un mariage, il y a échange de biens, le Christ assume le fardeau de nos péchés, l'âme, par contre, est gratifiée de la justice de l'époux. C'est l'idée de la satisfactio vicaria traduite dans un langage mystique[1]). Mais comme l'anneau d'alliance qui unit les époux, est la foi, l'idée de ce communisme spirituel prend une acception tout évangélique. L'image de l'union mystique, telle que S. Bernard l'avait introduite dans la piété du Moyen Age, se trouve modifiée par Luther et quant au contenu et quant à la forme. *Matériellement* l'union du Christ et de l'âme correspond à la justification. L'échange des biens n'est autre chose que la communication

[1]) *Wernle*, o. c. 89.

du salut, tel qu'il est réalisé par la rédemption. Avec le contenu la *forme* aussi de l'union mystique prend un autre aspect. Elle ne s'accomplit plus au moyen de l'extase, mais par la foi [1]). Si dans le § 3 la liberté consistait en une indépendance d'esprit en face de toutes les conditions extérieures, si dans le § 4 elle signifiait l'affranchissement de l'obsession des bonnes œuvres et dans le § 10 l'abrogation de la Loi et de ses commandements, ici, dans le § 12, la liberté chrétienne nous apparaît comme la *dépossession du péché* (12). Voici enfin la *quatrième raison* qui explique le rôle primordial de la foi. En observant le premier commandement, la foi observe aussi tous les autres. *La foi* qui, dans la crainte de Dieu, *accomplit les œuvres*, doit être supérieure aux œuvres mêmes. « Si tu étais couvert d'œuvres jusqu'aux talons, tu ne serais pas encore pieux, tu n'honorerais pas Dieu, tu n'observerais pas le premier commandement. Ceci revient à la foi. » La foi, dans cet ordre d'idées, se rapproche de ce que Kant appelle la bonne volonté; pour Luther cependant le fondement religieux prend plus d'importance que chez Kant [2]). La foi est le foyer de la vie religieuse et de toute activité morale, « le chef et l'essence même de la piété » (13).

Dans le 2e et le 4e argument la foi se présente donc à nous dans sa valeur intrinsèque: elle détermine le rapport de l'âme avec Dieu (§ 11) et se manifeste comme la force active, puissante par excellence, comme une impulsion vivante (§ 13). Dans le 1er et le 3e argument, Luther met plus en lumière le fondement objectif de la foi: la Parole de Dieu (§ 10) et le Christ (§ 12). La foi elle-même, dans ce cas, n'apparaît que comme une acceptation de la grâce et comme une force appréhensive. Il y a là des fluctuations de la pensée qui semblent indiquer que, pour Luther, la foi ne repose pas toujours consciemment sur les prémisses sotériologiques, mais qu'elle perd quelque peu son caractère dogmatique et prend le sens indéfini de la confiance en Dieu ou de l'ardeur pour le bien.

---

[1]) *Ritschl*, o. c. I, 128.
[2]) *Wernle*, o. c., p. 90.

La foi constitue donc l'état d'âme du chrétien par lequel il se trouve dans la même situation vis-à-vis de Dieu et du monde que le Christ. Le *Christ* étant le premier-né de Dieu, son droit d'aînesse renferme la *royauté* et le *sacerdoce:* Son royaume est spirituel, il réside dans la vérité, la sagesse, la paix, la joie, la félicité. Mais il embrasse aussi toutes les choses temporelles. Toutes choses au ciel, sur terre et aux enfers lui sont soumises. Son sacerdoce a deux fonctions, celle d'intercéder pour les siens auprès de Dieu et celle de les instruire en dirigeant leurs cœurs (14). *Les chrétiens*, eux aussi, se voient élevés à cette double dignité de leur sauveur. Eux aussi sont rois et sacrificateurs selon 1 Pierre 2, 9. Voici ce qui est de *leur royauté:* Le chrétien est libre, il est un souverain, dominant spirituellement toutes choses. Rien ne peut lui ravir sa félicité, tout doit contribuer à son salut. Luther fait ressortir magistralement ce paradoxe, que le chrétien, se sentant en communion avec Dieu, domine intérieurement ce dont il pâtit dans le monde extérieur, parce que, malgré l'amertume qu'il en ressent, il conçoit et utilise les maux terrestres comme un don venant de Dieu pour son salut. Que le chrétien, dit le texte latin, soit comme les autres, plus même qu'eux, exposé aux *tribulations et à la mort*, il se consolera en se souvenant de la parole: « Domine au milieu de tes ennemis »[1]). Cette maîtrise spirituelle du fidèle qui règne en succombant et qui, au sein des inimitiés, se montre fort et libre, ne peut être ressentie en dehors de la sphère divine de la foi[2]) (15).

La *dignité sacerdotale* surpasse encore la royauté du chrétien, parce que nous y trouvons le libre accès auprès de Dieu. Par l'intercession sacerdotale le croyant s'empare, en quelque sorte, de *Dieu*; par sa royauté, il se rend maître du *monde*. Toute cette dignité, il ne la doit — encore et toujours — qu'à la foi. Le chrétien est donc indépendant de toutes choses et maître de toutes choses[3]) (16).

---

[1]) Ps. 110, 2.

[2]) Luther avait déjà développé cette grandiose conception de la liberté royale en interprétant: Rom. 8, 28.

[3]) « Frei *von* allen Dingen und *über* alle Dinge. »

Voilà le *point culminant du traité.* Voilà la liberté la plus resplendissante que Luther connaisse. Il la glorifie en termes dithyrambiques. Suit un passage sur le sacerdoce universel (17) qui ne concerne pas notre sujet, si ce n'est qu'il dénonce avec véhémence la tyrannie hiérarchique. La liberté chrétienne se présente à nous sous un nouvel aspect; elle apparaît comme *l'affranchissement du joug sacerdotal.* Un second appendice: il ne suffit pas, dit Luther, de prêcher « l'histoire et les chroniques » de Jésus, ni sa morale, comme il est dit dans le texte latin. Il faut le prêcher lui-même de telle sorte que notre cœur éprouve toute la force consolatrice qu'il nous confère. Cette façon de prêcher le Christ fera naître la foi « pour toi et moi », et la vraie liberté chrétienne ira de pair avec la connaissance de tous les bienfaits que nous devons au Christ (18).

Nous passons à la *seconde partie* du traité. On aurait pu s'attendre à voir l'auteur s'étendre maintenant sur l'idée qu'il avait déjà indiquée en passant (cf. § 13) à savoir: que la foi nous donne l'impulsion nécessaire pour accomplir les commandements ou exercer une action morale dans le monde et au profit de notre prochain. La pensée de Luther dévie cependant dans une autre direction.

Son antagonisme à l'égard du mécanisme des œuvres catholiques est si exorbitant que, se cantonnant dans une spiritualité à outrance, il ne craint pas d'affirmer que les *œuvres seraient même nuisibles*, si quelqu'un voulait y rattacher sa justification (19). Est-il étonnant, que, s'étant fourvoyé, il ne retrouve plus le chemin direct qu'il avait suivi dans le «sermon sur les bonnes œuvres»? Il y avait très simplement signalé la foi comme l'impulsion naturelle et puissante de toute la vie morale. Maintenant nous le voyons choisir un détour pénible. Pour légitimer les bonnes œuvres qu'il désire à tout prix voir dégagées de tout mobile religieux, il se voit obligé de reprendre la distinction établie au début entre la nature physique et la nature spirituelle de l'homme (20), et de prétendre que, d'une part, les bonnes œuvres, les jeûnes, les veilles, les travaux sont indispensables pour maîtriser la nature charnelle, qui, si elle n'est pas matée, ne cesse d'entraver l'homme intérieur, quoiqu'il soit, par la foi, justifié une fois pour toutes (§ 20-25), que, d'autre part,

les bonnes œuvres servent à diriger le chrétien régénéré, lorsque, dans sa vie physique, il se voit, comme par le passé, exposé au contact des hommes (§ 26 ss.) [1]).

Vue l'imperfection durable de la personne spirituelle du chrétien, les bonnes œuvres auront donc avant tout un *caractère ascétique*. Mais que l'homme ne s'imagine pas que par ces œuvres ascétiques il puisse acquérir la justice par devant Dieu (21). C'est d'un amour librement offert et sans aucune arrière-pensée de mérite, que le chrétien se soumettra à cette discipline de la chair. On voit que Luther ne formule pas encore les *devoirs que l'homme a envers lui-même*. La sanctification du corps n'a d'autre but que la consécration à Dieu. Dans ce combat avec la convoitise, c'est donc encore la foi qui réapparaît; la foi qui incite l'âme à purifier le corps, afin que toutes choses concourent à l'amour et à la gloire de Dieu. *Wernle* fait judicieusement remarquer [2]), que Luther, dans ce passage, substitue à l'antithèse paulinienne: chair=esprit, cette autre: chair=foi. En tout cas, le mobile de la foi, le désir de complaire à Dieu et de le servir librement, suppose *l'idéal moral le plus élevé*, la volonté de faire le bien sans aucune rétribution, ou, si l'on veut, *de faire le bien pour le bien*. Le bien devient l'élément fondamental de tout l'être humain. C'est ainsi que Luther a su concilier *le devoir et la liberté*. Celle-ci ne supprime pas le devoir, mais le présuppose. L'âme trouve dans la foi, c'est-à-dire dans la joie de posséder Dieu, l'impulsion à accomplir ses prescriptions morales. Elle ne demande pas à lui présenter une offrande surérogatoire. Tout ascétisme ne peut donc être qu'un moyen et ne sera jamais un but en lui-même. En cela Luther se rapproche de nouveau de l'orientation éthique,

[1]) Dans son traité « des vœux monastiques », Luther donne aux bonnes œuvres la même double détermination : « Opera vero sua bona apprehendit et dictat ea facienda gratis ad *commodum solum proximi* et ad *exercendum corpus* nequaquam ad justitiam, pacem, satisfactionem peccatorum et remissionem parandas. » Ed. d. W. 8, 607. — *Maître Eckhart*, le grand mystique, avait déjà attribué aux œuvres cette définition pédagogique et caritative: «Leg ihm (dem Fleisch) an den zaun u. das band der lieb. » *Pfeiffer*, « Meister Eckhart ». 1857, p. 29.

[2]) O. c., p. 96.

qui domine dans le sermon « sur les bonnes œuvres » (21). *L'exemple d'Adam et d'Eve* démontre la spontanéité des bonnes œuvres. Les premiers hommes auxquels Dieu a confié la garde du paradis, y travaillaient. Bien qu'ils fussent justes de nature, ils ne pouvaient, par leur seul labeur, obtenir la justice. Leurs œuvres n'avaient d'autre raison d'être que le désir d'occuper leurs loisirs. En besognant ils ne pouvaient songer à acquérir une justice qu'ils possédaient. Il ne s'agit pour eux que de plaire à Dieu. De même, l'homme, régénéré par sa foi et replacé au paradis, ne demande qu'à plaire à Dieu, en maîtrisant son corps et en le faisant travailler. Cette mortification doit, d'ailleurs, se conformer aux besoins de la nature individuelle et se pratiquer au moyen de mesures individuelles. Une *seconde parabole* confirme la même pensée. En d'autres termes, l'impulsion vient de la vie intérieure pour se porter vers les devoirs du dehors et non inversement[1]) (22).

Deux axiomes bien frappés comme deux belles médailles, viennent résumer ce qui précède: *Les œuvres pieuses, justes et bonnes ne rendent pas l'homme pieux, juste et bon, mais l'homme juste et bon accomplit les œuvres justes et bonnes.* L'impulsion venant du cœur que Jésus, dans la parabole de l'arbre et du fruit, avait exigée, Luther la désigne comme étant *la foi*, la foi comprise dans le sens le plus large, le moins dogmatique (23).

Cependant Luther fait légèrement dévier la pensée originale du Seigneur. Jésus avait jugé l'arbre selon les fruits. Luther a de la méfiance à l'égard des fruits, quand même ils seraient bons. Jésus avait nettement réclamé le fruit comme conséquence de la disposition intérieure. Luther, par contre, se désintéresse du fruit. En constatant que l'homme, avant même d'accomplir les œuvres, se sent rassasié et bienheureux grâce à la foi, il isole la constitution intérieure et détache l'impulsion des actes[2]). Nous

---

[1]) *Tauler* avait déjà choisi cette devise que lui recommanda un général de son ordre : « Alsus von innan us, nut von ussen in. » Ed. de l'acad. pruss., Deutsche Texte XI, 76.

[2]) cf. *Wernle*, o. c., p. 97.

sentons bien que c'est l'opposition à la mentalité catholique qui poussa Luther à concentrer tout son intérêt sur les dispositions spirituelles. La pratique mercenaire des œuvres, telle qu'elle était en usage dans l'Eglise, ne s'était-elle pas perdue dans l'extrême opposé et n'avait-elle pas sanctifié les œuvres pour elles-mêmes, en en supprimant l'intention bonne et pieuse? (24). Mêmes considérations dans le paragraphe suivant. Tant que les œuvres ne seront pas dégagées de leur « mauvais alliage »[1]), c'est-à-dire tant qu'elles seront obérées par l'illusion que nous pourrons, par leur moyen, nous assurer le salut, elles ne seront ni bonnes ni spontanées. Elles détruiront la foi et la liberté, en imposant une contrainte à l'âme (texte latin) (25).

Outre les œuvres qui soumettent le chrétien à une *discipline ascétique*, il y a celles qui le mettent *en contact avec les autres hommes*. D'après la version latine la maîtrise du corps est précisément la condition nécessaire pour s'acquitter de la seconde obligation. Luther rappelle la parole de St-Paul (Gal. 5, 6) que la foi est agissante dans la charité. Par sa foi l'homme est comblé pour lui-même, il ne demande plus rien pour lui, il est libre de vouer aux frères la surabondance de sa vie intérieure (26). L'exemple du Christ qui, selon Phil. 2, 1 ss., s'est dépouillé lui-même pour prendre une forme de serviteur, engage le chrétien à se faire, quoique libre, le *serviteur du prochain*. Le texte latin accentue cette considération jusqu'à dire et à répéter que « *l'un devienne le Christ de l'autre* ». Et voici, comment Luther se représente l'évolution de la foi vers la charité: La foi provoque l'amour de Dieu, l'ardeur pour lui (« Liebe und Lust zu Gott ») et « de cet amour découle une vie libre, spontanée, joyeuse qui ne demande qu'à se mettre gratuitement au service du prochain », et cela, dit la relation latine, sans se préoccuper, si la charité lui vaut de la reconnaissance ou de l'ingratitude, des éloges ou des reproches, du profit ou du tort. C'est ainsi que par la charité les bienfaits du père et l'amour rédempteur du Christ passent au prochain. Ici se révèle un sens nouveau de la liberté chrétienne. Elle signifie, non plus seulement un affranchissement à l'égard

[1]) « Böser Zusatz ».

du joug de la Loi, des œuvres prescrites par un code extérieur, d'une hiérarchie tyrannique, mais le fait de se dégager *de tous les mobiles égoïstes.* Se consacrant à Dieu et aux frères, cette liberté est la vie divine dans l'atmosphère du bien, de la foi, de la charité. Dans le « sermon sur les bonnes œuvres » Luther, limité par le décalogue, n'était pas remonté jusqu'à cette source qu'est l'amour. Ici, la charité retrouve sa place centrale aux côtés de la foi. Elle apparaît, d'une part, comme un reflet de la liberté et de la félicité intérieure, d'autre part, comme le seul vrai devoir (« debet », « debemus ») auquel la faveur de Dieu est acquise (27). Cependant, les exemples que cite Luther sont plutôt déconcertants. Il vient de décrire une charité qui se met au service du prochain, qui s'applique à venir à son secours et à agir à son égard, comme Dieu agit envers nous. Et voici qu'il nous montre Marie qui, quoique pure, offre un sacrifice de purification (Luc. 2, 24); Paul qui consent à circoncire Timothée (Actes 16, 3); Paul qui recommande la soumission aux autorités (Rom.13,1); Christ lui-même qui enjoint à Pierre de payer le tribut, quoique les fils de rois en soient exempts (Matth. 17, 24). En définitive, ce n'est pas la charité ordinaire que Luther recommande, mais l'égard pour les faibles, l'accommodation par laquelle Luther lui-même s'est longtemps soumis aux prescriptions des « tyrans ». Pour bien comprendre cette orientation inattendue de la charité, il faut se souvenir que Luther, après la conversation qu'il eut le 11 octobre 1520 à Lichtenberg avec K. v. Miltitz, se sentait d'humeur assez conciliante. Quoique les compromis que lui avait suggérés le diplomate, lui répugnassent, il ne chercha pas moins un modus vivendi pour des âmes qui, bien que virtuellement affranchies de la règle ecclésiastique, désiraient rester en contact avec l'Eglise et ne pas se séparer de frères arriérés. Luther, lui-même, à cette époque, ne songeait aucunement à un schisme. Il faut aussi se rappeler que, d'autre part, le réformateur, dès 1520, voyait se dessiner certaines velléités révolutionnaires qui, au nom de la liberté, menaçaient de dépasser toutes les bornes de la charité chrétienne. Nous voyons donc dans ce passage (28) un effort de Luther pour réduire, par une charité tolérante

et patiente, l'antinomie qui se dressait entre une conviction libre et large et des œuvres ecclésiastiques ou des fonctions sacerdotales vers lesquelles des esprits faibles et même des âmes fortes se sentaient toujours attirés. « Je veux », dit Luther, « jeûner, prier faire ceci et cela, non pas parce que j'en aurais besoin pour mon salut. Je veux le faire et le subir pour l'amour du pape, de l'évêque, de l'Eglise, de mon prince, de même que Christ, pour l'amour de moi, a souffert de bien plus grandes choses. » Dans l'original latin il avait évité le rétrécissement de sa pensée que nous ressentons péniblement dans le texte allemand. Il y avait non seulement établi une *ligne de démarcation pour la liberté*, il y avait aussi tracé ses *limites à la charité*. Il faut, disait-il, ménager les faibles pour quelque temps, mais il faut résister pour toujours aux cœurs endurcis, afin d'amener finalement les uns et les autres à la liberté de la foi (28).

Après avoir recommandé et la condescendance et l'intransigeance éventuelles, résistant ainsi aux exagérations des libertins comme à la sourde obstruction des papistes, Luther reprend le fil de son idée. Il demande que nous appliquions au prochain l'idéal de communisme chrétien qu'il avait vu s'établir entre le Christ et l'âme[1]). De même que le Christ ne forme qu'un avec nous, de même nous devons appartenir à nos frères. Tous les dons de Dieu doivent se répandre de l'un à l'autre et être communs à tous (29). Dans le dernier alinéa (30), Luther nous donne le *sommaire de toute sa conception religieuse:* Il dévoile le sens le plus profond de la liberté chrétienne. La vraie liberté, c'est *l'affranchissement par rapport à nous-mêmes*. Les anges qui montent et qui descendent sur le Fils de l'homme (Ev. St-Jean, 1, 52) symbolisent la foi qui « s'élance vers Dieu et qui, venant de Dieu, redescend vers les hommes et devient charité; mais elle demeure pourtant sans cesse en Dieu et dans l'amour de Dieu ». Ainsi le dévouement qui se met au service du prochain, se sent pénétré de la certitude d'un constant amour divin. Le texte latin termine en recommandant la prière. Car, de par ses propres forces, le

---

[1]) « Die fröhliche Wirtschaft », § 12.

chrétien ne pourrait jamais atteindre au but si élevé de la liberté chrétienne.

Somme toute, celle-ci représente l'accord de deux conditions qui semblent s'exclure; d'une suprématie et d'une dépendance spirituelles. Si cette antinomie semble inintelligible à la pensée, elle n'est certes pas inconcevable pour le cœur et pour l'âme.

Nous avons noté, au passage, la grande envergure de cet exposé de Luther. Nous y avons montré la hauteur d'inspiration et la nouveauté des conceptions religieuses exposées. Nous y reviendrons. Pour le moment, il nous reste à résumer certaines critiques, qu'au cours de notre analyse nous avons cru devoir formuler:

1. Le traité de Luther se fonde sur une construction arbitraire. En scindant d'une façon tranchante et factice la nature humaine, Luther se voit amené à disjoindre aussi la religion et la morale elles-mêmes. Sa théorie trahit évidemment sa pensée, puisque c'est Luther lui-même qui, d'autre part, dans le «sermon sur les bonnes œuvres» a forgé le lien qui unit ces deux puissances de vie.

2. Dans la lutte qu'il livre à la morale mercenaire, Luther, sans aucun doute, se laisse aller à une exagération regrettable. En surfaisant artificiellement les dispositions intérieures que crée la foi, il isole, il hypertrophie cet élément; à l'entendre, on pourrait croire que la justification dispense l'homme de toute action morale. Cette conséquence n'est certes pas conforme aux intentions de Luther, mais il est indéniable que l'idée de la foi pleinement suffisante qu'il affirme si énergiquement, prête à des équivoques et mène à des écueils que des successeurs de Luther, comme *Amsdorf* [1]), n'ont pas toujours su éviter.

3. Il faut regretter que, pour Luther, la charité, par égard pour les faibles, se borne à être un accommodement à des institutions reconnues contraires à l'esprit de l'Evan-

[1]) Dans sa controverse avec le philippiste *G. Major* qui avait désigné la nécessité des bonnes œuvres pour le salut comme une « necessitas conjunctionis sive consequentiae », mais avait rejeté la « necessitas meriti », *Amsdorf* s'était laissé aller à prétendre que les œuvres pies étaient nuisibles au salut de l'homme (1551—1562).

gile. Il y a bien ici et là quelques allusions qui semblent prouver que Luther a compris l'amour du prochain dans un sens plus étendu et plus profond. Mais le point de vue essentiel n'en est pas moins celui qui réclame le ménagement des faibles.

Luther n'a jamais été plus prophète que dans le traité « de libertate », et pourtant nous n'y trouvons pas Luther tout entier.

b) Le fondement de la liberté religieuse

Afin d'exposer dans leur ensemble les idées de Luther sur la liberté positive, nous en déterminerons en premier lieu *le fondement*, puis *les fonctions*, enfin *les traits caractéristiques*.

Pour Luther « la conception du christianisme se résume en ceci, qu'il ramène *la vie chrétienne* à la *théorie du salut*, comprise dans le sens religieux »[1]). La liberté chrétienne étant la forme et, pour ainsi dire, l'habit de noces[2]) que revêt la vie chrétienne, elle sera donc *la relation pratique de la justification*. La liberté chrétienne, dans la pensée du réformateur, est le terme équivalant de la *justice* dans son acception religieuse.

L'homme justifié sait qu'il y a, de par le monde, un Sauveur qui, sous la forme de la puissante Parole de Dieu[3]), lui garantit, à chaque instant, la faveur divine. Sa certitude du salut personnel découle du pardon de ses péchés. Luther lui-même exhala le soupir de l'enfant de Dieu dont il parle dans le commentaire de l'épître aux Galates[4]): « Tu promets et m'appelles ton enfant. J'accepte et t'appelle: Père! » Lui ayant donné *accès auprès du père*, la foi introduit l'homme dans l'*atmosphère de la liberté*. Non seulement le joug de la Loi, du Péché, etc. que l'homme naturel chercherait en vain à secouer, est brisé pour

---

[1]) *Loofs:* « Dogmengeschichte », p. 737.
[2]) Matth. 22, 11.
[3]) « De libertate », § 11.
[4]) Op. lat. v. a. II, 182.

l'homme régénéré, mais la certitude du salut, dont il se sent pénétré, éveille en lui une indicible *joie de vivre*, un élan qui retourne immédiatement à Dieu et incite le chrétien à servir l'Eternel, en lui accordant librement sa foi[1]). Dans cette communion de la foi il trouve des richesses intérieures, des forces spirituelles inattendues: « Ainsi le chrétien possède toutes choses. Il est bienheureux et riche »[2]). Ni œuvres, ni créatures ne peuvent assurer ou ravir à l'homme intérieur sa justice et son excellence. Il n'est soumis qu'à Dieu. « Dieu lui a accordé toutes les richesses de la justice et du salut. Dorénavant il n'a besoin que de la foi »[3]). Cette richesse de l'âme, cette fierté consciente, cet équilibre parfait, cette supériorité du chrétien justifié dans ses rapports avec toutes les puissances extérieures et même adverses, se basent sur l'expérience religieuse fondamentale et représentent dans leur ensemble la liberté chrétienne, *la liberté positive dans son acception religieuse*. La liberté chrétienne n'est pas, il est vrai, la fonction religieuse elle-même, elle n'est pas l'acte par lequel l'homme se rend compte de sa justification, mais elle est le résultat immédiat de l'accord intervenu entre Dieu et l'âme. *Elle fait partie, elle-même, de l'expérience religieuse.*

Luther en avait lui-même éprouvé une telle allégresse que, dans la première joie, les *conséquences morales* de cette piété intime et subjective ne l'intéressèrent guère. La personnalité morale de l'homme disparaît. « Le chrétien », est-il dit dans le traité de la liberté, « s'élève au delà de tout ce qu'on peut vouloir ou souhaiter. Il vit comme Adam au paradis. » Pour Luther, l'activité morale à laquelle le chrétien ne pourra finalement se soustraire, ne découle pas d'impulsions morales, mais repose sur une décision fortuite et arbitraire de Dieu: « De même qu'il a plu à Dieu de donner de l'occupation au premier homme, en lui confiant la garde du paradis, il a décidé de nous assigner des devoirs moraux dans le seul but, de ne pas nous laisser dés-

[1]) «Summus cultus dei est dedisse ei veritatem», «de libert.», § 11.
[2]) Ed. d'E. 14, 44.
[3]) Op. lat. v. a. IV, 244.

œuvrés »[1]). La désorganisation des choses que provoqua le péché originel est, en somme, le seul motif de l'activité morale. En d'autres termes: dans l'atmosphère du salut, *l'obligation morale n'a plus de raison d'être.*

Pour cette même raison, *l'amour du prochain* ne sert aucunement à fortifier la solidarité humaine ou à amener un perfectionnement réciproque des caractères. Il n'est que *dévouement pour l'amour de Dieu.* Nous trouvons cette suprématie religieuse dans la déclaration souvent répétée par Luther, que le 1er commandement est la « mesure »[2]) de tous les autres ou « la première et la plus élevée de toutes nos affections »[3]). *L'amour du peuple* n'a pas de sens en lui-même: «qui veut le bien et le salut du peuple, le veut pour Dieu et pour sa gloire »[4]). Enfin l'*amour de soi-même* n'a qu'une seule norme: « Aime-toi non en toi-même, mais en Dieu, non dans ta volonté, mais dans la volonté de Dieu »[5]). Dans ces citations, tirées d'œuvres de jeunesse, il est permis de retrouver l'influence des mystiques[6]). Le chrétien se mouvant dans la sphère de la liberté chrétienne, ne se sent pas préoccupé par toutes les exigences de l'idée du bien. Il plane au-dessus du bien et du mal. Sa liberté ne procède pas d'un renouvellement moral qui ne pourrait avoir qu'un caractère relatif, mais d'une régénération religieuse, qui présuppose et sauvegarde l'absoluité du bien suprême. Luther se montre téméraire dans sa certitude religieuse. Il ose affirmer que l'obéissance envers les commandements de la seconde table du *Décalogue* n'a pour le chrétien qu'une importance subordonnée: « Honorer les parents, ne pas tuer, ne pas voler, cela a une importance pour le monde, mais non pas pour Dieu»[7]). Toutes les vertus ne sont que « persil auprès du rôti de la foi ». *Le Christ* lui-même

[1]) « De libertate », § 22.

[2]) « Metrum et mensura »; Ed. d. W. 5, 198; cf. Ed. d. W. 1, 470.

[3]) « Primus et summus omnium affectuum »; Ed. d. W. 8, 198.

[4]) Ed. d. W. 4, 688; cf. I, 74: « Cui Deus aliquid est, impossibile est ut caetera ei aliquid sint ».

[5]) Ed. d. W. 3, 581.

[6]) cf. « Theologia deutsch »; ed. *Pfeiffer*[2], p. 232: « Soll der Schöpfer in, so muss alle Kreatur aus ».

[7]) Ed. d'E. 48, 24.

ne doit pas être considéré comme un modèle de vie vertueuse ou comme un législateur exigeant de nous l'accomplissement intégral de ses commandements. En cela, il ne serait « qu'un ministre du péché »[1]). La conception qu'a Luther de la personne du Christ est avant tout religieuse et paulinienne. *Christ est le médiateur*, l'intercesseur, le dispensateur de biens uniques et éternels. « Possédant le Christ et ces biens intérieurs, l'homme régénéré a tout ce qu'il doit avoir et n'a cure d'autre chose ni au ciel, ni sur la terre »[2]). Il se trouve bien, chez Luther, des allusions à ce fait que la personne du Christ nous est utile non seulement « sacramentaliter », mais aussi « exemplariter »[3]). Mais le réformateur ne s'approprie pas la passion avec laquelle la piété mystique du Moyen Age s'adonnait à l'imitation du Christ. L'exemple de Jésus est la moindre des choses dans l'Evangile. Sa vie « reste auprès de lui (n'est pas transmissible) et ne nous sert de rien »[4]). L'élément moral n'est qu'un trait accessoire dans la physionomie du Seigneur. Ce qui importe, c'est que « la conscience vive avec Christ, son époux, dans le règne de la liberté et de la filiation »[5]). Il faut donc se placer sur une plate-forme nettement religieuse.

Pour marquer cette attitude, Luther fait une distinction qui, à première vue, nous surprend. Il faut, dit-il, être un *chrétien*, et non vouloir être un *homme pieux*. « Etre un homme pieux, accomplir de grandes et multiples œuvres, mener une vie belle, honorable et vertueuse, c'est autre chose qu'être un chrétien... » « L'Evangile ne veut pas rendre les hommes pieux, il veut en faire des chrétiens »[6]). Cela n'augmente pas notre qualité chrétienne que de tendre à nous rapprocher d'un idéal moral. Le bien que nous faisons, ne constitue pas le caractère chrétien, mais les biens que

---

[1]) Ed. d'E. 51, 295.

[2]) Ed. d'E. 51, 295.

[3]) Ed. d. W. 1, 76, 77.

[4]) Ed. d'E. 7, 8. Il est vrai qu'il se trouve aussi des passages, quoique bien rares, où la vertu du Christ nous est donnée en exemple. Ed. d'E. 7, 40, 42.

[5]) Op. lat. v. a. II, 184.

[6]) Ed. d'E. 14, 359.

nous recevons des mains du Christ [1]). Il faut être en Christ, pour être un chrétien. Pour désigner le chrétien, Luther évite autant que possible les épithètes de « bon », « juste », « pieux » qui, en semblant donner à la vie un but déterminé, évoquent le souvenir d'une vie sainte et rappellent l'idéal monastique. « Etre pieux et juste, c'est... avoir un cœur délié et joyeux, une conscience nette et tranquille » [2]). « Nous sommes pieux devant Dieu, lorsque le Christ, par notre foi, pénètre dans notre cœur » [3]). Ce qui rend une âme bonne, c'est la concentration de tout son être vers Dieu. La foi forge la substance de la personne chrétienne. Quand même le chrétien dans la vie empirique viendrait à manquer une fois à son devoir, cela n'obscurcirait pas l'image lumineuse de son caractère transfiguré par la foi.

Nous comprenons, *pourquoi* Luther tenta de confiner la liberté dans l'ordre religieux. Le souvenir de ses propres luttes et de ses triomphes intérieurs provoqua ce que nous pourrions appeler son *solipsisme religieux*, et l'emplit d'une *méfiance* profonde à *l'égard des bonnes œuvres*. Celles-ci, dans le système catholique, étaient, grâce à leur caractère méritoire, du ressort de la religion. Luther exige donc une distinction nette entre la foi et les œuvres [4]). Cet homme, qui, dans le « sermon sur les bonnes œuvres » affirme si abondamment non seulement la filiation, mais l'identité de la foi et des bonnes œuvres, demande, d'autre part, afin de maintenir le principe « sola fide », que « foi et œuvres soient séparées comme le ciel et la terre, la nuit et le jour, afin que la foi réside dans le cœur, et que les œuvres restent en dehors de la conscience dans la vie physique » [5]). « Il est vrai, dit Luther, que la foi et les œuvres se rencontrent parfois in composito », — ce qui veut dire, dans certains alliages — « et pourtant les deux ont leur nature propre et la conservent » [6]). En *exigeant l'exclusion des œuvres de*

[1]) cf. Ed. d'E. 14, 334.

[2]) Ed. d'E. 9, 152.

[3]) Ed. d'E. 51, 294.

[4]) « Fides non debet esse opera, nec opera fides »; ad. Gal., op. lat. I, 372.

[5]) Ed. d'E. 51, 280.

[6]) Op. lat. v. a. II, 8.

l'ordre religieux, Luther ne veut que constater une chose, c'est que les œuvres ne peuvent jamais être la cause déterminante, ni même une cause accessoire de la liberté chrétienne[1]). En combattant les œuvres, Luther combat la *méthode catholique* qui tente d'enchaîner le phénomène religieux dans l'engrenage de la loi morale. Le système catholique ayant sans cesse confondu la religion et la morale jusqu'à perdre la faculté de discerner les traits caractéristiques de l'une et de l'autre, Luther *isola la sphère religieuse* et réintégra la religion dans ses droits primitifs. Il ne veut pas pour cela supprimer la loi morale. Il ne veut que garder à la religion son caractère propre.

Il le fit, parce que, par la confusion catholique, la *certitude du salut* lui semblait ébranlée. Le sentiment de devoir tout à la grâce de Dieu, ne serait-il pas compromis, si notre salut dépendait de notre effort moral, si nos capacités personnelles s'avisaient de vouloir avoir une efficacité quelconque? L'actualité immanente du salut exige qu'il ne soit pas rattaché à un idéal moral que, malgré un travail intérieur inlassable, nous n'atteindrions jamais. Le salut doit être réalisable dès à présent. Il doit être la chose la plus indubitable, et c'est cette conviction que les moines ont toujours essayé d'infirmer[2]).

Cette indifférence manifeste à l'égard de la morale, qui n'est pourtant pas de l'inertie morale, a son analogie dans l'indifférence que Luther, du moins dans les premières années de sa carrière, témoigna *au dogme*[3]).

La certitude d'avoir en Dieu un père miséricordieux prima, pour le réformateur, toutes les autres considérations. C'est dans cette assurance qu'il avait découvert l'essence même du christianisme subjectif. Toute la pensée de Luther

---

[1]) cf. *Ritschl*, o. c. III, 478.

[2]) cf. Ed. d'E. 43, 46.

[3]) *W. Kœhler:* «Luther u. die deutsche Reformation», p. 36. «Luther hat die objektive Begriffswelt so völlig durchdrungen, dass sie zwar nicht ihre Existenz, wohl aber ihren Wert verlor und statt dessen der Anker der Lebensbehauptung auf den Boden des Subjekts und der Erfahrung fiel.» Nous avons constaté ce fait en résumant le traité « de libertate ». Nous le confirmerons en analysant le « sermon sur les bonnes œuvres ».

était dominée par l'expérience religieuse[1]). Toutes ses aspirations étaient orientées vers Dieu. Toute sa vie, avec Christ, était cachée en Dieu. Il est naturel que ce principe essentiellement religieux du christianisme de Luther détermine aussi l'idée de la *liberté chrétienne*. Elle aussi apparaît comme un phénomène ayant son centre de gravité dans la vie religieuse.

Luther s'est maintes fois départi de cette indifférence à l'égard de la morale. De même, pour la question de la liberté chrétienne, il s'est parfois écarté de cette thèse. Nous le constaterons, lorsque nous aborderons le côté éthique de la liberté positive. Auparavant il nous reste à noter les deux fonctions de la liberté religieuse et a en déduire les traits particuliers.

c) Les deux fonctions de la liberté religieuse

1. Les fonctions sacerdotales

Nous avons mentionné le passage du traité de la liberté chrétienne[2]) dans lequel Luther désigne la dignité sacerdotale comme une attribution de la liberté chrétienne. C'est, d'ailleurs, la seule et unique fois qu'il met en rapport ces deux titres du chrétien justifié. Dans ce passage, les assertions qui concernent le sacerdoce s'entremêlent à celles qui ont trait à la royauté du chrétien. Il en est d'ailleurs de même dans le verset biblique qui inspira Luther et lui servit de devise: 1 Pierre 2, 9. Il y est question d'un βασίλειον ἱεράτευμα. D'une façon assez arbitraire, Luther analyse cette expression en disjoignant le sacerdoce royal et la royauté sacerdotale. On a l'impression que l'idée de la

---

[1]) cf. *E. Ehrhardt:* «Le sens de la révolution religieuse et morale accomplie par Luther» (Rev. de métaphys. et de mor., 1918, p. 643, 644). C'est aussi la thèse de *W. Herrmann:* « Verkehr des Chr. »; Ed. [5], p. 251. « Das Interesse des Glaubens... steht einzig auf dem Verkehr mit Gott. » — *Thieme:* « Die sittliche Triebkraft des Glaubens », p. 33, ne nie pas cette appréciation, mais il estime que dans l'application de la charité, Dieu n'est plus que virtuellement l'objet de l'action morale.

[2]) § 14-16.

royauté le préoccupe plus que celle du sacerdoce. Il commence par énumérer les attributions de la première et il y reviendra, après avoir caractérisé, en peu de traits d'ailleurs, la dignité sacerdotale.

Voici en quoi consiste *le sacerdoce:* Ceux qui sont justifiés ou — pour choisir les termes que le contexte dicta à Luther — ceux qui sont en Christ, partagent le droit d'aînesse du Maître, sa royauté et son sacerdoce. Ce dernier ne se manifeste point en gestes, et n'apparaît pas en habits frappant les regards. Il est chose invisible. Par l'Esprit saint, c'est-à-dire par les impulsions que la connaissance du Christ éveille en lui[1]), le chrétien a le *libre accès auprès de Dieu.* Il reconnaît en lui son Père qui l'adopte[2]). Il prie. La *prière* est, pour Luther, une des expressions sacerdotales de la liberté chrétienne. N'est-elle pas aussi, selon Hébr. 13, 15 « un sacrifice de louanges offert à Dieu, le fruit des lèvres qui confessent son nom »? Ce droit de comparaître devant Dieu est, si nous y regardons de près, *identique à la justification* elle-même. Luther ne s'en est pas rendu compte, parce que le droit d'accéder auprès de Dieu, dans sa pensée, se change immédiatement en celui, *d'intercéder pour les autres*[3]). Outre ce droit d'intercession, le sacerdoce comprend un autre privilège: celui *d'instruire les autres* dans les choses divines. Luther n'indique qu'en passant ce dernier office du vrai prêtre. Quant à l'idée de l'intercession, il y revient et il la paraphrase. Par ce droit que nous devons nous-mêmes au sacrifice du Christ, nous nous rendons « *maîtres de Dieu* » lui-même[4]). Dieu fait ce que nous demandons et ce que nous voulons, comme il est dit dans le psaume: Dieu accomplit la volonté de ceux qui le craignent et exauce leur prière »[5]). On a presque

---

[1]) cf. *Herrmann.* « Verkehr des Christen...», dans son analyse de « de libertate ».

[2]) Version latine, op. l. v. a. IV, 232.

[3]) § 16. « Dass das Priestertum uns würdig macht vor Gott zu treten u. für andere zu bitten. »

[4]) § 16. « Durch sein Priestertum ist er *Gottes mächtig.* »

[5]) Je n'ai pas pu déterminer quel psaume Luther avait en vue. Il y a plusieurs versets qui contiennent une idée qui répond à sa citation; mais aucun ne la rend complètement.

l'impression qu'ici il n'est plus question de l'intercession pour les autres, mais de la prière en général. Quoiqu'il en soit, grâce à cette puissance sur Dieu, la dignité du sacrificateur est le bien le plus précieux que puisse posséder un chrétien. Il *surpasse la dignité royale*, ce qui, pour des raisons intrinsèques, est très compréhensible: car, si, comme le fait remarquer *Ritschl*[1]), la dignité sacerdotale n'est, au fond, que l'essence de la justification elle-même, elle doit être la *cause primaire de la dignité royale;* la maîtrise du monde devra en découler. En les mettant sur le même rang, Luther aurait commis une inconséquence. *Ritschl*[2]) en constate une autre: le sacerdoce que glorifie Luther serait copié sur le patron du sacerdoce hiérarchique de l'Eglise catholique[3]) et serait contraire au sacerdoce universel qui répond à l'idéal évangélique. Si chaque croyant a le privilège de s'approcher de Dieu, à quoi bon un sacrificateur et un intercesseur? — On pourrait objecter à *Ritschl* que le croyant justifié n'intercède pas pour d'autres fidèles qui, par leur foi, ont eux-mêmes le libre accès auprès du Père, mais pour des frères faibles ou pour des âmes égarées. Le texte du « de libertate » n'éclaircit pas cette question. Grâce à notre liberté, y est-il dit sans aucune précision, nous sommes « dignes d'intercéder pour d'autres ». Mais nous pouvons supposer que cette intercession ne devra jamais représenter une ingérence hiérarchique dans les droits spirituels d'autres chrétiens. Dans la pensée du réformateur, les fonctions sacerdotales du prêtre romain ne doivent pas déterminer le mode de l'intercession évangélique. Il s'agit, selon nous, plutôt d'un symbole qui doit faire ressortir la haute dignité de cette liberté sacerdotale. De fait, la liberté chrétienne n'a pas de rayonnement plus glorieux que ce sacerdoce.

On voit qu'en tout cas les fonctions sacerdotales se rattachent à *l'aspect religieux* de la liberté positive. En est-il de même pour les fonctions royales? Ne doivent-elles pas être mises du côté de la liberté morale? C'est ce que

---

[1]) O. c. III, 468.
[2]) O. c.
[3]) § 16. « Wie ein Priester leiblich vor das Volk tritt u. bittet... »

l'on pourrait se demander. Ce sera le problème posé dans le prochain chapitre.

2. Les fonctions royales

La souveraineté du chrétien régénéré, sa royauté est une *fonction essentiellement religieuse*[1]). Nous reconnaissons pourtant, qu'il se trouve dans les écrits du réformateur maint passage, où les considérations éthiques ne sont rattachées à aucune impulsion religieuse et semblent même s'opposer à la tendance fondamentale de la pensée de Luther. Ce sont des exceptions que nous commenterons en temps et lieu.

a) Les données de la psychologie religieuse

Nous discernons nettement le lien psychologique qui rattache la suprématie sur le monde à ce qui, pour Luther, est l'expérience religieuse par excellence, la certitude du salut. Ce lien, c'est *l'humilité*.

Tâchons de démembrer la chaîne assez complexe de sentiments que l'on désigne de ce nom et qui oscillent entre les deux pôles de la vie religieuse, le sacerdoce et la royauté du chrétien. L'humilité est la vertu de ceux qui, *se sachant in-*

---

[1]) *Ritschl*, o. c. III, 587, 597, 634 ; *Herrmann*, o. c., p. 148, 245, 265 ; *Gottschick*, « Katechetische Lutherstudien », Zeitschr. f. Theol. und Kirche II, p. 178, 459, ont, par des déductions subtiles et probantes, démontré que la liberté chrétienne, en tant que royauté ou maîtrise du monde, devait être considérée comme une *fonction purement religieuse*. — *Thieme*, « Die sittl. Triebkr. », o. c. passim, et *Kapp*, « Religion u. Moral », o. c., le contestent. Ils estiment que le chrétien quitte le terrain religieux pour celui de la morale au moment, où il se tourne du côté *du monde*, que son attitude à l'égard de celui-ci, pour le reste, soit négative ou affirmative. La question n'a pas qu'un intérêt secondaire. Nous nous rallions à la façon de voir de *Ritschl* et de ses disciples, parce qu'elle nous confirme ce que nous avons établi sur l'orientation essentiellement religieuse de Luther et qu'elle nous expliquera le caractère particulier de sa piété et la vie religieuse du luthéranisme en général.

capables de faire le bien[1]), « s'accusent eux-mêmes, se condamnent et se jugent »[2]). Ne pouvant, par nous-mêmes, nous assurer de notre salut, nous demandons à *nous abandonner* à Dieu, afin que, par le Christ, il nous rende certains de lui-même et de sa grâce. Or, se donner, c'est d'abord *se soumettre* sans conditions à sa majesté souveraine. C'est reconnaître la vérité de sa révélation et la sûreté de ses promesses. C'est laisser agir Dieu, comme bon lui semble. C'est ne pas douter que sa justice, sa vérité, sa sagesse disposeront et accompliront toutes choses pour le mieux[3]). C'est ce que Luther appelle « *l'humilité de la foi* »[4]). Cet abandon de soi-même se fait librement, et pourtant le chrétien le ressent comme un présent de Dieu, comme un état que l'amour de Dieu l'engage à accepter. En d'autres mots, cette *humilité ne se rend pas compte d'elle-même.* Il n'y a que la fausse humilité qui se pare et se mire. La vraie humilité « est si délicate, qu'elle ne peut supporter son propre aspect »[5]). Aussi ne prétend-elle pas au caractère méritoire que l'ascétisme catholique attribue à l'humilité artificielle des moines. Cette humilité qui se mortifie par des renoncements prescrits ou des rites cultuels ne fait que réveiller la vanité et n'a rien de commun avec la subordination volontaire, par laquelle la liberté chrétienne s'adapte à toutes les conditions de la vie extérieure.

Luther connaît une autre expression encore de la soumission intérieure, parente de l'humilité, s'exhalant, comme elle, dans la prière et reliant les fonctions royales du chrétien à ses fonctions sacerdotales: *la crainte de Dieu.* Celle-ci n'est pas — est-il besoin de le dire? — l'effroi subit et passager que provoque l'aspect de la majesté

---

[1]) Dans le système de *St-Augustin* l'humilité, pour cette même raison, apparaît comme une des vertus fondamentales.

[2]) « Qui..... non se confitetur peccatorem... contendit Deum condemnare in sermonibus suis, quibus nos in peccatis esse testatus est... quare (Deus) a nullo justificatur nisi ab eo qui se accusat et damnat et judicat. Ed. d. W. 3, 288.

[3]) cf. op. lat. IV, 226.

[4]) « Per humilitatem fidei vincitur omne malum. » Ed. d. W. 3, 113.

[5]) Ed. d'E. 45, 236.

mystérieuse de Dieu, mais un état d'esprit permanent. Elle comprend « toute la vie et tout l'être et se manifeste en ce que nous honorons et respectons Dieu »[1]). Elle n'est pas une terreur instinctive qui détourne l'âme de Dieu, mais une disposition consciente qui l'attire vers lui[2]). Elle nous assure une parfaite sécurité et une sérénité absolue dans la communion respectueuse avec le Père. « Notre cœur devient une tranquille et *humble* demeure de Dieu.... je laisse agir Dieu, comme il l'entend. Je le laisse, lui seul, être tout »[3]).

b) L'orientation religieuse des rapports du chrétien avec le monde

En se soumettant à Dieu, le fidèle réussira non seulement à concilier ses vues personnelles et les desseins de l'Eternel; sa *nouvelle attitude à l'égard de Dieu renferme aussi une nouvelle orientation vis-à-vis du monde.* Soumis à Dieu, dans son être même il sera libre. Cette liberté se révélera *d'abord* comme *indépendance spirituelle en face du monde*[4]) et *ensuite* comme *possession royale du monde*[5]), tout en restant *d'essence religieuse* grâce au caractère religieux de ses mobiles, l'humilité et la crainte de Dieu. Le passage que nous avons cité à la fin du chapitre précédent[6]), est des plus caractéristiques. Après avoir glorifié l'humilité qui nous assure une parfaite sérénité[7]), Luther ajoute immédiatement ces mots: « Sachant que tout est l'œuvre de Dieu, l'homme ne craint nulle chose, ... l'homme brave hardiment *tout ce qui est de ce monde.* »

C'est le moment de traiter, dans sa généralité, le problème si important de la piété protestante: Quelle doit être *l'attitude du chrétien à l'égard du monde?* Toute religion,

---

[1]) Ed. d'E. 34, 174.

[2]) C'est ce qui est clairement indiqué par la juxtaposition: « Gott fürchten und lieben », craindre et aimer Dieu, que Luther place en tête de chaque explication des X commandements.

[3]) Ed. d'E. 12, 228.

[4]) « Nulli subjectus (« de libertate »).

[5]) « Omnium dominus liberrimus » (ibid.).

[6]) Ed. d'E. 12, 228.

[7]) « Das stille und gelassene Herz. »

dans sa substance même, est déterminée par l'orientation qu'elle adopte à l'égard du monde extérieur. L'idée du monde rentre, tout comme celle de Dieu et comme celle de l'âme humaine, dans la circonférence de la vie religieuse[1]). Quand même la disposition religieuse viendrait à renier le monde, elle ne pourrait le nier. Même le *mysticisme* dont la vie intérieure ne semble avoir que deux pôles: Dieu et l'âme, ne peut faire complètement abstraction du monde. Si, dans l'extase suprême, le mystique perd de vue la rive lointaine du monde, s'il n'éprouve aucun besoin d'exposer à la lumière divine les expériences, les préoccupations, les devoirs de sa vie terrestre, si tous ses efforts ne tendent qu'à anéantir en lui-même tout ce qui est de ce monde, il ne peut pourtant fermer les yeux devant la réalité du monde dont il reconnaît la puissance, dès que les « images » et les « créatures » viennent paralyser l'essor de son âme vers l'invisible et émousser la jouissance qu'il recherche dans le recueillement ou dans la contemplation.

L'idée du monde ne peut donc être éliminée absolument de la conception religieuse. Elle doit avoir une importance toute particulière dans le *christianisme*, lorsqu'on le considère comme la religion du salut révélé en Christ. Le pécheur qui s'est détaché de Dieu, se trouve dans une dépendance honteuse à l'égard du monde. Le salut l'affranchit de ces chaînes. Mais même justifié, il ne pourra pas délibérément proscrire le fantôme du monde, le monde ne demandant qu'à reprendre son empire et à asservir de nouveau le chrétien libéré. Et non seulement la puissance *effective* du monde n'est pas abolie: il lui reste, de toute façon, une importance *relative*. Car le chrétien qui considère le salut comme le

[1]) C'est contre cette conception de *Ritschl*, de *Herrmann* et de *Gottschick* que proteste *Kapp* (o. c.). Il est d'avis que la condition religieuse que nous assure la justification, se trouve acquise, avant que la réalité du monde n'apparaisse aux yeux de l'homme justifié. — Peut-être cette condition est-elle établie, mais est-elle aussi *accomplie?* Le sentiment religieux ne nous semble être parfait, que quand l'orientation vers Dieu englobe aussi une *conception du monde*, déterminée dans le sens religieux. Dieu étant la force vivante qui pénètre tout l'ensemble de notre existence, ce n'est que dans le contact avec le monde que nous ressentons tout ce que sa puissance créatrice peut faire de l'homme.

bien suprême, attribuera au monde un rôle qui dépendra de l'idée qu'il se fait du salut.

Comment Luther a-t-il envisagé ce problème? La conviction de Luther s'est formée en opposition consciente avec la conception que l'Eglise catholique, d'une part, les anabaptistes, d'autre part, s'étaient forgé du monde. Ces deux adversaires de Luther, pour des raisons différentes, affirmaient la transcendance absolue du salut chrétien. *L'église sacramentaire et hiérarchique* se disait appelée à administrer seule les trésors du salut divin. Elle devait donc repousser l'ordre naturel de ce monde comme une forme de vie inférieure, voire même comme une puissance ennemie. Il s'agit, pour le chrétien catholique, non seulement de ne pas se laisser entacher par elle, mais pour être parfait, de la dédaigner et de la rejeter: *supranaturalisme matériel et formel!* La communauté des saints, idéal que *l'anabaptisme* se vantait de réaliser, se considérait comme dépositaire légitime et authentique du salut. Elle aussi s'efforce donc de rejeter bien loin l'ordre naturel de ce monde: *supranaturalisme matériel!*

Luther ne reconnaît au salut qu'une transcendance qui s'allie à son immanence. Vue la nature immanente du salut, il demande donc *l'indépendance du croyant en face du monde.* Vu le caractère transcendant du salut, il proclame *sa maîtrise du monde;* la première ne devant pourtant jamais prendre les formes factices de l'ascétisme monastique ou de la sainteté anabaptiste; la seconde ne devant jamais s'ériger en domination sur le monde sous les formes d'une hiérarchie tyrannique. Luther aspire à une *indépendance intérieure* et à une *maîtrise spirituelle.*

1. *Indépendance vis-à-vis du monde.* — A y regarder de près, cette *indépendance vis-à-vis du monde* rentre dans l'ordre de la liberté négative. Elle est un affranchissement, et, pour Luther, être affranchi du monde, va de pair avec le fait d'être affranchi de la Loi, du Péché, du Diable, de la Mort. « Welt, Sünde, Tod und Teufel » est une locution qui se trouve sans cesse sous la plume du réformateur. Se sentant porté et pénétré par la puissance transcendante que lui accorde le salut, le chré-

tien se sent libre, affranchi du monde. Mais comme, d'autre part, cette indépendance spirituelle est comme un prélude à la maîtrise du monde, nous croyons devoir traiter ici ce sujet. Luther désapprouve le *renoncement* au monde, tel que le prêchent moines et anabaptistes. Mépriser les obligations terrestres, comme ils le font, c'est déserter. Quitter le monde, c'est se dégager des devoirs moraux, qu'il nous impose. Nos pensées doivent-elles donc se dégager de toute affection, de toute affaire, de tout travail et de tout argent? Notre cœur, doit-il se désintéresser de ceux qui nous sont chers: parents, femme, enfants? Notre âme, sera-t-elle souillée, parce que nous nous occuperons de notre prochain? Faut-il suivre «le saint chartreux ou l'ermite des bois qui, en vivant loin des hommes, croient être les vrais serviteurs de Dieu?»[1]). Est-il juste de «n'avoir d'autre préoccupation que de s'asseoir et de se perdre en spéculations allant vers le ciel, ou de ne songer à autre chose qu'à Dieu?»[2]) «La vraie contemplation évangélique, c'est la vie dans la liberté chrétienne»[3]). Si Dieu était la puissance impassible que recherchent les ascètes et la plupart des mystiques, nous jouirions de lui loin du monde, au moyen de la contemplation. Mais puisqu'il est une force active qui pénètre l'univers et l'ensemble de notre vie, c'est dans le monde que nous trouverons le contact avec lui.

Cette façon de comprendre la *vraie contemplation*, c'est-à-dire la vraie piété, nous mène à un point essentiel de la pensée de Luther, à la conception qu'il s'est faite de *la vocation terrestre*. On peut être parfaitement indépendant du monde et pourtant remplir son devoir au poste que Dieu nous assigne dans ce monde. Luther réclame le travail consciencieux dans les conditions professionnelles, dans les ordres de la vie naturelle qui sont néanmoins des institutions divines, c'est-à-dire dans la famille, l'Etat, l'Eglise, la vocation terrestre[4]). Le paysan qui cultive son champ, l'ouvrier dont la main calleuse est le témoin d'un

---

[1]) Ed. d'E. 9, 81.
[2]) Ed. d'E. 51, 290.
[3]) Ed. d'E. 15, 432.
[4]) *Kœstlin*, «Luthers Theologie» II, p. 331, 332.

travail dur et consciencieux, la ménagère qui tient en bon ordre son intérieur, la servante qui balaye la maison, la garde qui veille sur l'enfant, le commerçant et le palefrenier, l'empereur et le valet et jusqu'au sbire («Scherge»)[1] accomplissent une œuvre pie et plus sainte même que les pratiques spéciales de ceux qui « rampent dans les coins ». Luther joignit aussi au tableau des vocations terrestres celle des gens d'Eglise. Il dut apparaître aux contemporains inouï de se dire que l'homme qui prêchait la parole divine, n'était qu'un particulier remplissant son devoir professionnel. Luther abhorre — nous l'avons dit — la distinction, faite par les moines, des préceptes et des conseils évangéliques, c'est-à-dire la double morale, inhérente au système catholique : celle du commun des mortels, s'exerçant dans les conditions de la vie journalière et celle des religieux qui, par leurs œuvres surérogatoires, ou leurs pratiques ascétiques, se font forts de réaliser un idéal de vie d'une perfection toute particulière. Luther ne cesse de combattre comme une aberration cette gradation de la sainteté, dont Rachel et Lia ou bien Marie et Marthe, pour les docteurs, sont les symboles familiers[2]). Il estime que le fait de remplir son devoir dans le domaine de la vocation terrestre constitue le point culminant de la vie chrétienne et représente la *seule* manière de plaire à Dieu. Il ne faut pourtant pas oublier que Luther avait *des devanciers*. En Orient *St-Basile* avait exigé déjà que les moines joignissent le travail profane à la vie contemplative[3]).

---

[1]) Ed. d'E. 10, 242 ss ; 2, 427 s. ; 5, 344. 349 ; 6, 84 s; 7, 107 ; 1, 90.

[2]) A la cathédrale de Chartres douze petites statuettes représentent les deux formes de la vie chrétienne; six, à gauche, travaillent ; à droite, six méditent et prient. C'est la vie contemplative qui occupe la place d'honneur.

[3]) En combattant une thèse de *Max Weber*, M. *L. Brentano*, «Die Anfänge des Kapitalismus», 1916, app. III, p. 134, ni que Luther eut le mérite d'avoir, le premier, sanctifié la vie active et journalière. Mais il semble ignorer que le grand progrès que nous devons à la Réforme ne consiste pas uniquement dans la sanctification du travail professionnel, mais dans le fait d'avoir anéanti le dualisme de la vie active et de la vie contemplative. Cette juxtaposition de-

En Occident *St-Augustin* avait écrit un petit traité « sur le travail des moines »[1]) qui détermina les grandes lignes de toutes les règles monastiques du Moyen Age. Luther a certainement connu le libelle de son père spirituel. *St-Thomas d'Aquin*, lui-même, considéra le travail physique comme une tâche que Dieu assigne à l'homme, parce qu'il sert à conserver la vie, à bannir l'oisiveté, à mortifier les passions charnelles et à faire l'aumône[2]). *St-Bonaventure*[3]) partage cette opinion. Mais ce sont surtout certains *mystiques* qui condamnent la théorie monastique. C'est *Tauler*[4]), avant tout, qui, parmi les contemplatifs, se distingue par la sobriété et le sens pratique de sa religiosité. Il établit que les œuvres de l'homme, quoiqu'étant de valeur différente en elles-mêmes, ne le sont pas en tant que nôtres: prier est en soi une chose évidemment plus élevée que faire la cuisine. Mais il est des occasions, où il peut être plus conforme à notre devoir et à la volonté de Dieu de faire la cuisine que de prier. Car Dieu peut être trouvé en toutes choses. Tauler[5]) cite déjà l'exemple de la femme remplissant ses devoirs domestiques[6]) que Luther reprendra et il déclare que, s'il n'était pas prêtre il serait heureux de savoir faire des souliers[7]).

---

meure chez St-Basile, St-Augustin, St-Thomas d'Aquin, St-Bonaventure. Pour Luther il n'y a que la vie active qui compte. C'est elle qui est le champ, où la volonté de Dieu doit être réalisée.

[1]) *Migne*, patr. lat. XI, 561. cf. *Louis Bertrand:* « Autour de Saint-Augustin », p. 71.

[2]) «Quaest. quodl.» VII; «de opere manuali», art. XVII et XVIII.

[3]) op. *Lauer;* ed. 1908; de modo laborandi, p. 420.

[4]) *A.-V. Müller*, « Luther u. Tauler », p. 70 ss.

[5]) Ed. de Francfort, p. 83: «Ein Mensch solt sein Gemüt so gar und gentzlich zu Gott haben in eym yeglichen werck, dasz das bild des wercks dem Menschen entwich und Gott blos allein blibe in der vernunft.»

[6]) « Es sey, dasz ein frow irs hausz wart oder pfleg oder des hauszgesinds oder was wercks es sey, da ergib dich Gott und bisz im alzemal. » (ibid.)

[7]) *Tauler*, ed. de l'académie prussienne (Vetter, XI, 42: « were ich nit ein Priester, ich nemm es für ein grosz ding, dasz ich kund

Il y avait, d'autre part, une *tradition* que l'on pourrait appeler *laïque et bourgeoise* selon laquelle le travail était considéré non comme une servitude, mais comme un *affranchissement.* « Le travail manuel », dit en substance *Vincent de Beauvais,* « nous affranchit des nécessités auxquelles notre corps est soumis depuis la chute »[1]). Il ne faut donc pas s'étonner que le travail trouve son image et sa place dans la maison de Dieu même. La cathédrale le glorifia dans ses sculptures et ses vitraux et en cela lui ménagea un rayonnement religieux. Dans l'église du Moyen Age presque tous les métiers sont représentés[2]). Au portail de la cathédrale de Strasbourg tout le cycle des travaux agricoles, scènes de labour, de moisson, de vendange, accompagnées des signes du zodiaque, sont sculptées aux consoles portant les dix vierges de la parabole. « L'homme de labeur reconnaissait le cercle immuable des travaux auxquels il était condamné jusqu'à la mort. Mais la statue de la Vierge ou de Jésus, planant au-dessus des choses de la terre, lui rappelait qu'il ne travaillait pas sans espoir.... le travail sous toutes ses formes mérite d'être respecté: tel est l'enseignement de la Cathédrale »[3]). Cette conception religieuse du travail n'annonce-t-elle pas celle de Luther? Lui aussi, comme Tauler, comme les artistes du Moyen Age, découvre Dieu en toutes choses et en tout lieu. Il donne pourtant, pour les raisons que nous avons indiquées plus haut, à cette conviction un fondement religieux plus profond et une application pratique plus large.

La conception de la vocation terrestre a, d'ailleurs, subi plusieurs *variations* dans la doctrine de Luther.

D'abord le *terme* lui-même demande à être défini. « Beruf »=vocation, cette expression est une création de notre

---

schuch machen.... ich weisz einen der aller höchsten freund Gottes, der ist alle sein Tag ein ackersmann gewesen... der fragt unsern herren, ob er das übergehen soll und in die kirchen geen sitzen. Do sprach er, neyn, er solt sein brot mit seinem schweisz gewinnen u. verdienen, seinem edlen treuwen blut zu eren. »

[1]) *Vincent de Beauvais:* « Speculum doctrinale », lib. I, cap. IX.

[2]) *Mâle,* « L'art religieux du XIII[e] siècle en France », p. 83 ss.

[3]) Mâle, o. c., p. 117.

réformateur. Il l'emploie dans trois acceptions différentes: 1° il traduit par « Beruf » la κλῆσις dont il est question dans les passages: 1 Cor. 1, 26; Eph. 1, 18; 4, 14; 2 Thess. 1, 11; Ebr. 3, 1; 2 Pierre 1, 10; dans ces passages il n'est question que de l'appel que Dieu nous adresse pour nous amener au salut éternel. 2° 1 Cor. 7, 20: κλῆσις = Beruf, a déjà une orientation plus terrestre. Il s'agit d'un appel que Dieu, en vue du prochain dénouement eschatologique, adresse aux fidèles pour les engager à demeurer dans l'état, qu'ils occupent, que ce soit la circoncision ou l'incirconcision, l'esclavage ou la liberté, la virginité ou le mariage. 3° dans le passage Siracide 11, 20, 21, il traduit par « Beruf » ce que LXX désigne par ἔργον et πόνος, la Vulgate par « opus » et « locus ». C'est ici que, la première fois[1]), le terme « Beruf » est employé pour la vocation terrestre. Ce terme contient, en lui même, un élément irrationnel; Luther y ajoute une note religieuse qui n'est pas propre au texte original. Voyons maintenant les variations qu'a subies *l'idée même de la vocation professionnelle*[2]). Et d'abord examinons le « traité de la liberté »:

Au début de sa carrière, le réformateur avait encore renvoyé le travail professionnel à la sphère naturelle. Telle avait été la tradition officielle du Moyen Age. St-Thomas d'Aquin avait considéré la vocation terrestre — il l'appelle: « officium » ou « ministerium »[3]) — comme une des bases

---

[1]) Il faut pourtant reconnaître que Tauler avait déjà employé, dans un sermon sur Eph. 4, 1-4 le mot «Ruf» pour définir une occupation purement profane. Sans d'ailleurs renier le dualisme des préceptes et des conseils, Tauler développe la pensée suivante: « Wisst, manche Frau steht mitten in der Welt und hat Mann und Kind und mancher Mensch sitzt und macht seine Schuhe und ihre Gottesgesinnung besteht darin, sich und ihre Kinder zu ernähren. Und mancher arme Mensch aus dem Dorfe geht weiter und gewinnt sein Brötlein mit grosser, saurer Arbeit. Und diesen allen mag es geschehen, dass sie hundertmal besser fahren [als ihr], *sie folgen eben einfältig ihrem Ruf.* » Tauler, « Predigten »; ed. *Lehmann* II, 45 s.

[2]) cf. *Eger:* « Die Anschauung Luthers vom Beruf. » — *Max Weber:* « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. » Archiv für Sozialwissensch. XX, 1.

[3]) « Quaest. »; art. 17 c.

naturelles de la vie religieuse. Cette réminiscence perce encore dans le «traité de la liberté». On se rappelle que Luther y avait distingué les deux natures de l'homme. Par sa *nature physique*, *l'homme* se trouve rattaché à la société humaine, et c'est dans ce domaine qu'il remplira ses devoirs terrestres[1]) selon la loi naturelle qui, dans cet ordre d'idées, n'est autre chose que l'ordre naturel du monde. — Sur cette première théorie de la vocation s'en greffe une seconde: Pour le *croyant*, les œuvres professionnelles sont un moyen de répondre aux dispositions de la grâce divine. Il rendra grâces à Dieu, en se vouant au prochain, ce qui ne peut se faire que dans le domaine de la vocation terrestre[2]). — Mais voici une troisième façon d'envisager la question. C'est la conception ascétique: la travail se révèle comme un moyen de discipliner la nature physique du fidèle[3]). — Quatrième considération: En travaillant, le chrétien suit une impulsion qui s'était déjà manifestée chez Adam lorsqu'avant sa chute «il planta, cultiva et garda le paradis»: il éprouve le désir de plaire uniquement à Dieu[4]). Dans cet ensemble la lex naturae réapparaît, mais, cette foi-ci, elle prend le caractère de la morale naturelle. — Enfin, cinquième variation: Partant de Mathieu 7, 18 ss., l'auteur du «de libertate» considère le travail professionnel comme le fruit d'une vie nouvelle, due à la foi[5]). Luther n'aboutit pourtant pas, comme on pourrait s'y attendre, à la conclusion calvinienne que le travail serait le critère servant à confirmer et à vérifier la vie nouvelle du chrétien. Toutes ces variations hétérogènes se fondent dans ce creuset de la piété ardente de Luther, qu'est le «traité de la liberté chrétienne».

Plus tard l'importance de la vocation s'accrut encore dans l'esprit de Luther. Elle grandit dans la même mesure que son irritation contre les moines et leurs consilia evangelica, «dictés par le diable». La vie monacale non seule-

---

[1]) «Traité de la liberté», § 19.
[2]) Ibid., § 20.
[3]) Ibid., § 20.
[4]) Ibid., § 22.
[5]) Ibid., § 23.

ment est incapable de gagner la faveur divine, mais elle est l'expression d'un vil égoïsme qui se soustrait aux obligations terrestres les plus proches. C'est dire que le travail professionnel est une *forme de la charité* qui se dévoue pour le prochain, la répartition nécessaire du travail exigeant que chaque individu peine pour les autres. Luther abandonnera finalement cette argumentation scolastique, pour ne retenir que la conception essentiellement *religieuse:* l'observation de notre vocation terrestre est le vrai moyen de plaire à Dieu et, puisqu'elle seule répond à la volonté de Dieu, *chaque* vocation aura devant lui la même valeur[1]), mais aussi — conclusion réactionnaire! — chaque chrétien fera bien de se tenir strictement dans l'enceinte de l'état que la Providence lui a assigné. Il est évident que l'antagonisme contre les anabaptistes et les expériences fâcheuses de la guerre des paysans déterminèrent Luther à considérer aussi rigoureusement toute vocation concrète comme répondant à une disposition divine ou même à un commandement[2]) spécial de l'Eternel. Cette limitation de chaque état répondait au désir qu'éprouvait Luther de protéger l'ordre établi et la tradition sociale contre les entreprises abhorrées de l'anarchie et du sectarisme. Malgré cette étroitesse, le *caractère religieux* de cette théorie de la vocation[3]) reste intégral. La liberté religieuse transfigure et sanctifie l'existence tout entière. Les événements les plus simples de la vie professionnelle et domestique sont illuminés d'une beauté divine. L'acquisition du pain quotidien, le travail des champs, les fonctions du père de famille, les devoirs du mariage, le jeu des enfants, la musique se révèlent maintenant comme un miracle journalier, comme la terre sainte sur laquelle la foi répand des rayons de joie et de satisfaction légitimes.

En résumé, et pour revenir à notre point de départ, cette appréciation essentiellement religieuse de la vocation

[1]) Op. lat. VII, 213.

[2]) « Befehl » ; ed. d'E. 10, 236.

[3]) Nous rejetons le terme par lequel on a l'habitude de la désigner : « Berufsethik », l'éthique de la vocation. Cette définition ne rend qu'un côté de la question que nous reprendrons en temps et lieu.

terrestre confirme et détermine *l'indépendance du chrétien à l'égard du monde*, telle que l'avait déjà affirmée le christianisme primitif. « Les choses extérieures, quelles qu'elles soient, n'ont pas la puissance d'affranchir et de sauver, car elles ne pénètrent pas dans le centre de la vie »[1]). Il faut toujours chercher derrière les œuvres le principe qui les fait éclore, la foi qui se sent portée vers Dieu. Dans tous nos rapports avec le monde, dans la mêlée même, il s'agit de découvrir Dieu, C'est précisément en sachant trouver Dieu, le Dieu immanent, dans les conditions extérieures de la vie, que nous nous sentons affranchis de toutes les attaches qui nous enchaînent au monde. Toute aspiration vers Dieu ne contient-elle pas une impulsion naturelle à nous libérer du monde? Ce qui donne un sens aux actes relatifs à des choses indifférentes, c'est précisément le rapport dans lequel l'homme se trouve avec Dieu; c'est l'état de son cœur uni à Dieu. Avec le même amour pour Dieu, le chrétien libre peut accomplir des actes en apparence contradictoires. Par exemple: « Il faut être indifférent à la richesse comme à l'indigence »[2]). Ainsi en entrant en un contact perpétuel avec Dieu, nous ne nous sentirons plus asservis par les choses extérieures.

La grande tâche du chrétien consistera à *renoncer à soi-même dans l'engrenage de la vie naturelle*. Il se détachera des choses de ce monde, afin que son cœur soit entièrement libre pour tout ce qui regarde le salut éternel. Etre de cœur au ciel et pourtant remplir son devoir ici-bas, accepter de la part du monde ce qui est inhérent au monde, la souffrance et le châtiment de nos péchés, mais transfigurer le monde par les forces spirituelles du renoncement et de la charité, voilà le *type protestant de l'ascétisme*[3]) : « Dans quel-

---

[1]) Traité « de la lib. chr. »; ed. *Kuhn*, p. 27.

[2]) Ed. d'E. 45, 275.

[3]) *Trœltsch* l'appelle die «innerweltliche Askese» (cf. *Max Weber* o. c.) «Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen», p. 363, 163a le rattache à *l'indifférence à l'égard du monde* qui est la marque de l'ascétisme du christianisme primitif, et le distingue de *l'ascétisme de la mortification* qui, remontant au paganisme décadent, fut transplanté dans l'église catholique.

que état, quelque vie, quelque condition que tu te trouves, Dieu ne t'a pas retranché du milieu des hommes, mais il t'a jeté au milieu d'eux.... où que tu sois et dans quelles conditions que tu te trouves, *tu dois fuir le monde* »[1]). Autre citation plus nette encore: « Tiens, voilà ce qui s'appelle être *mort pour le monde:* être sans crainte; ne se préoccuper de rien que de ce que Dieu demande; ne rien dire que ce qui lui plaît et ce dont je sais que ce sont ses propres paroles; vivre et accomplir les œuvres dont je sais que ce sont ses œuvres; bref, dans toute la vie extérieure et intérieure m'assurer du fait que c'est à lui que tout revient: ainsi je serai *détaché du monde, tout en étant dans le monde* »[2]). « Personne n'est moins dans le monde que le chrétien et personne n'est plus dans le monde que le chrétien »[3]). Luther cite encore l'exemple d'Abraham: «Abraham goûte la paix[4]) dans la jouissance des biens éternels et spirituels. Il méprise fièrement les biens temporels. Il a femme, domestiques, servantes... mais il a tout cela, comme s'il ne le possédait pas; il est *véritablement moine*, car, en vérité, il méprise les jouissances du monde et s'attache de toute son âme à la promesse du Christ »[5]). Cet affranchissement du monde est donc un *acte religieux*. Aussi est-il dû à la foi, comme le reniement ascétique du monde est non seulement un désaveu de nos devoirs moraux, mais aussi une déchéance de la foi[6]). « Le monde, pour le chrétien, n'est que nuit et ténèbres. Cette attitude du fidèle est le fait de sa foi. La foi s'attache au sang du Christ et ne se soucie pas d'autre chose[7]). Ainsi dès que le croyant se rend compte de ce qui est le fondement de sa foi, il voit le monde crouler dans le néant. C'est dire que Luther, malgré sa conception de la vocation ter-

---

[1]) Ed. d'E. 8, 272.

[2]) Ed. d'E. 15, 412; cf. 35, 24.

[3]) Ibid.

[4]) « Ruht aus ».

[5]) Op. ex. III, 274 s.

[6]) « De n'avoir affaire à aucune chose extérieure, ni à aucun être, d'être séparé d'eux, de vivre en contemplation spirituelle: cela n'est pas conforme à la foi, mais contraire à la foi. » Ed. d'E. 12, 150.

[7]) Ed. d'E. 35, 220.

restre, n'a *pas* assigné aux biens et aux intérêts de ce monde *un but supérieur, net et positif*, tandis que le calvinisme réussit à mettre les valeurs positives du monde au service de sa visée suprême, de la gloire de Dieu. Le *renoncement au monde*, tel que Luther l'entend, n'est pourtant pas celui que l'âme craintive d'Erasme avait traduit par la formule: « non frui, sed uti ». Le renoncement de Luther est le *renoncement par la foi.* Voici ce qu'à juste titre on a appelé *l'ascétisme de Luther*, un ascétisme réaliste, et pourtant tout spirituel, un ascétisme qui se manifeste dans le monde et dont l'objectif est pourtant la vie intérieure la plus élevée et la félicité céleste la plus pure. De son point de vue Luther peut reprocher au catholicisme dont l'ascétisme, en principe, est censé fuir le monde, son engourdissement moral et les concessions faites à l'esprit de ce monde. Le fait est, que le catholicisme, plus rigoriste à l'égard de certaines impulsions naturelles et plus sévère dans des circonstances isolées, l'est beaucoup moins, quand il s'agit de la *totalité de la vie chrétienne.*

2. *La possession du monde.* — A la renonciation au monde vient se joindre la *possession du monde*[1]). Ces deux tendances ne procèdent aucunement de conceptions contradictoires. L'attitude qu'observe le croyant à l'égard du monde ne peut être ni la servilité dégradante du pécheur, ni l'indifférence veule et neutre du mystique, ni le détachement absolu de l'ascète. Alors que sera-t-elle? Elle sera non seulement un renoncement spirituel, mais une *prérogative positive.* Elle s'affirmera comme une supériorité voulue et consciente, comme une *maîtrise royale sur le monde.* Dans le commentaire de l'Epître aux Romains[2]) nous lirons déjà ces paroles qui expriment la pensée la plus mûrie du réformateur sur cette matière: « Par la foi le chrétien se soumet toutes choses, puisqu'elles ne l'émeuvent pas

---

[1]) On se souvient que *Tauler* avait déjà proclamé la suprématie du chrétien sur le monde : « Mit den obersten krefften ist er erhaben über sich selbst und über all ding ». « Sermons »; ed. d. l'Ac. des sciences pruss. XI, 21.

[2]) Ed. *Ficker* I. 2, p. 297 s.

et qu'il ne se confie pas en elles. Il les force à lui servir et à contribuer à sa gloire et à son salut. Cela signifie servir Dieu et posséder la *royauté spirituelle* de laquelle il est dit: Apocal. 5....» Et un peu plus loin: «L'esprit des fidèles ne peut être soumis à personne. Avec Christ il est exalté en Dieu et il tient toutes choses sous ses pieds, comme la femme (Apocal. 12) est figurée tenant sous ses pieds la lune, c'est-à-dire les choses temporelles». C'est le thème qui est repris presque textuellement par le «traité de la liberté chrétienne». Ou bien un autre passage: «Par le Seigneur Jésus je domine le péché et la mort. Le ciel et toutes créatures concourent à mon bien. Car un chrétien est un homme fier et bienheureux qui ne se soucie ni du diable, ni d'aucune adversité. Car il sait que, par Christ, il est *maître de toutes ces choses*»[1]).

Et voici, comment cette suprématie sur le monde vient *couronner* toute la suite des sentiments religieux que nous venons de décrire. Grâce à la justification, le commerce du chrétien avec Dieu est établi. A l'œuvre que Dieu inaugura en lui, répondent les impulsions de sa foi. Ses instincts et ses passions, orientés vers les choses divines, se font l'organe de l'esprit régénéré. La crainte de Dieu et l'humilité l'ayant placé dans la dépendance religieuse qui lui convient, le croyant sent naître en lui le sentiment de sa *valeur personnelle*. Par sa foi il se sait non seulement une entité religieuse irréductible et supérieure aux réalités de ce monde[2]), mais une *force agissante*. Son besoin d'activité ne s'épuise pas dans l'effort de la pénitence, ni dans l'énergie morale qui, fruit de la régénération, inspire la vie chrétienne, il se manifeste, avant tout, dans une extension des impulsions religieuses: la foi en la miséricorde divine, la «fides specialis» des réformateurs, sort de son rayon particulier et étroit, abandonne la relation sotériologique, s'élargit et devient *confiance en la Providence divine*. «Si Dieu t'a donné le Christ, le bien éternel, pourquoi ne te donnerait-il pas, ce dont ton ventre a besoin?»[3]) «Un chrétien pos-

[1]) Ed. d'E. 1, 94.

[2]) *Ritschl*, o. c. I, 181 ss.; III, 877.

[3]) Ed. d'E. 7, 132; cf. ed. d. W. 12, 459; ed. d'E. 13, 130; 17, 262.

sède son trésor au ciel. Il l'a déposé dans le giron de Dieu. Il dit: Seigneur bien-aimé, je sais que tu possèdes bien plus que ce que tu voudrais jamais donner. En toi je ne manque de rien, car si j'en avais besoin, les cieux feraient pleuvoir des florins. Sois mon coffre, ma cave, mon grenier. En toi je possède tous les trésors. Si je t'ai, toi, je n'ai besoin de rien »[1]). Découlant de la certitude du salut, la foi oriente l'être humain vers le Père des lumières chez lequel il n'y a ni changement ni ombre de variation (Jacques 1, 17). En assignant ainsi à l'homme un but transcendant, cette confiance en l'immutabilité de l'amour divin lui assure une hauteur de vues incomparable, lui donne la juste mesure des choses terrestres et réduit la tension angoissante qui existe entre la vie et la mort, les choses présentes et les choses à venir (Rom. 8). Alors cette confiance que Luther appelle « potestas spiritualis » défiera toutes les puissances de ce monde. Son sort ne dépendant plus que de Dieu seul, le croyant n'est plus entre les mains des hommes. « Il vaut mieux perdre le monde que de perdre Dieu, le créateur du monde, qui peut créer d'innombrables nouveaux mondes et qui, lui-même, est meilleur que des mondes infinis »[2]). Non seulement le chrétien ne dépend plus du monde, mais il entreprendra de le *dominer* dans l'esprit de 1 Jean 5, 4: Notre foi est la victoire qui triomphe du monde. Il exercera un « regnum spirituale »[3]).

Nous triompherons du monde, en nous soumettant les choses qui, sans cette confiance, nous écraseraient et nous raviraient toute félicité. Nous nous assujettirons avant tout les *biens terrestres.* « Dans l'abondance les hommes ont l'habitude d'agir inconsciemment, de mépriser Dieu et de servir leurs passions. Toi, tu me craindras. Tu domineras les choses; tu me serviras... Précisément lorsque toutes choses seront abondamment à ta disposition et qu'il n'y aura aucun lieu de craindre quoi que ce soit, tu craindras Dieu tout particulièrement »[4]). Non seulement la séduction du

---

[1]) Ed. d. W. 12, 635.
[2]) Ed. *Clemen* III, 117.
[3]) cf. Comm. de l'Ep. aux Rom.; ed. *Ficker* II, 297.
[4]) Op. ex. XIII, 148.

succès et de la prospérité n'aura aucune prise sur l'âme du fidèle, mais le bonheur apparaîtra comme un devoir imposé par Dieu. En *prodiguant p. ex. à d'autres* les biens de ce monde, on fait preuve de la plus haute liberté; on montre ce dont on n'a pas besoin [1]).

Plus encore: Le croyant s'asservira les biens de ce monde, *en en usant*. Luther n'a jamais défendu au chrétien de jouir, en toute honnêteté, des choses terrestres. Son sentiment religieux lui en donne le droit, car, pour l'homme pieux, la *jouissance du monde* n'est pas seule-légitime, mais elle prend une signification religieuse. Si nous concevons Dieu comme un être transcendant de la grâce duquel nous vivons, il est évident que la relation de notre âme avec lui ne peut consister que dans le fait d'accepter ce qu'il nous donne et d'en user pour le profit de notre âme. En en usant, nous nous rendons compte que l'amour de Dieu nous attire vers lui et nous restons en communion avec le donateur éternel. Expérience qui s'applique, d'ailleurs, tout autant aux biens spirituels qu'aux ressources terrestres. Nous serons d'autant plus riches et forts en Dieu, que, confiants en sa Providence paternelle, nous nous accommoderons des réalités extérieures dans le cadre desquelles il veut faire de nous des hommes libres et heureux [2]). « Le chrétien parfait usera alors des créatures, *en se souvenant de Dieu* » [3]). Il en usera, « comme qui dormirait » [4]). Il en usera « d'un esprit libre... sans y mettre son cœur, sans leur accorder sa confiance et sans se glorifier de ses richesses » [5]). Et ce sera la vraie « pauvreté spirituelle » [6]).

En tant que possession du monde, la liberté chrétienne est donc, comme on voit, une *fonction essentiellement religieuse.*

Mais c'est surtout dans les *afflictions et les tribulations*

---

[1]) cf. Comm. de l'Ep. aux Rom.; ed. *Ficker* II, 303, 316.
[2]) cf. *Herrmann* o. c., p. 246.
[3]) Ed. d'E. 3, 531.
[4]) Ed. d'E. 3, 397.
[5]) Ed. d. W. 12, 442.
[6]) Ibid.

qui viennent assaillir le chrétien que rayonnera sa liberté chrétienne, sa royauté religieuse. L'Eglise s'était contentée de renouveler l'antique précepte du stoïcisme et d'ordonner la constance. Le mysticisme recommandait une apathie complète à l'égard de toutes choses. Luther ne songe pas à subtiliser le sentiment de la douleur, car « Dieu ne veut pas nous arracher notre cœur naturel ». Le fidèle approuvera entièrement et joyeusement « la volonté bonne et miséricordieuse de Dieu ». Il lui rendra grâces. Alors l'adversité ne pourra l'abattre. Elle ne pourra que contribuer à son salut. La souffrance, incomprise même, se révélera comme un témoignage de l'amour divin [1]). Les afflictions que le monde nous impose, les obstacles par lesquels il nous barre le chemin, se dévoileront comme autant de bénédictions [2]). Pour l'homme naturel, le monde est le tyran sous le joug duquel il se plie et devant la force stupide duquel il tremble. Quant au chrétien, les maux de ce monde en font *un roi*, en affermissant son équilibre intérieur: « Les croyants sont de véritables rois. Ils sont maîtres de la mort, du diable, de l'enfer et de tout malheur. Ni le péché, ni la mort, ni le diable, ni la faim, ni la soif, ni le froid, ni la chaleur, ni le glaive, ni aucun malheur ne peut leur nuire. Dans toutes ces choses ils sont plus que vainqueurs. Dans toutes ces épreuves ils trouvent tout juste l'antithèse [3]) : la richesse dans la pauvreté, la justice dans le péché » [4]). Ce qui, pour la conception naturelle, semble être une entrave de notre liberté et, logiquement, devrait produire un sentiment de malaise, — par un revirement inattendu et, grâce à la paix que nous devons au Dieu miséricordieux, se révèle comme une dynamique contraire et comme créant un sentiment

---

[1]) « Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce jam dictum est. » Ed. d. W. 1, 362.

[2]) « Quicunque noluerit tribulari, non est Christianus, sed Turcus.... Hypocritae sunt qui crucis sanctae reliquias externe summe venerantur et tribulationes fugiunt. » Comm. de l'Ep. aux Rom. ; ed. *Ficker* I. 2, 133.

[3]) « Das Widerspiel ».

[4]) De nombreux passages décrivent cette royale liberté du chrétien. Ed. d'E. 8, 141 ; 10, 257 ; 11, 282 ; 14, 338 ; 35, 130. 132.

de vie des plus harmonieux. Puisque Dieu accorde à la foi le don suprême, la grâce, comment se refuserait-il à résoudre les difficultés qui nous sembleront minimes, quand nous les comparerons à la grande question de la vie intérieure? Ainsi la foi conservera son énergie vitale. Elle résistera aux sommations du monde. Elle ne se tourmentera pas au sujet des problèmes angoissants de la vie empirique. Avec l'aide de Dieu, elle les résoudra. Sa Parole est assez puissante pour tout arranger pour le mieux. Lorsque, dans la souffrance, au lieu d'abandonner la cause de Dieu, nous tenons bon, l'épreuve se transfigure en une impulsion bénie, nous incitant à persévérer dans la foi et à affirmer notre liberté en face du monde entier. Alors la douleur au lieu de nous assujettir, prend les allures d'une *humble messagère* qui, en nous annonçant le réveil d'une puissance intérieure, transforme l'épreuve en un bien inaliénable.

Autre métamorphose: La douleur, s'inclinant devant l'instinct affirmateur de la vie, devient une source de joie tacite. C'est au milieu des tribulations que naît la « *laetitia spiritualis* » qui est presque synonyme de la liberté chrétienne: le chrétien réalise cette intensité de vie qui le rend capable d'affronter toutes les situations fâcheuses, non point en les subissant passivement, mais en les supportant avec une sorte d'allégresse, avec cette sensation roborative d'une richesse vitale supérieure à la force des plus rudes coups venus de l'extérieur. Au sein des épreuves, le chrétien reste capable d'agir et de se donner la joie d'une force qui se déploie. Sa vie n'est pas alors une stoïque résignation aux événements, mais une acceptation pleine d'activité, une joie spirituelle. « De même que l'impie ne ressent jamais de vraie joie, de même la souffrance n'atteint jamais le chrétien dans le fond de son âme »[1]).

Enfin *la patience* se trouve être une des expressions de la liberté chrétienne. Elle n'est pas pure passivité, comme on pourrait le croire; en face du monde et de la tyrannie dont il nous menace, la patience se révèle comme une

---

[1]) Ed. d'E. 15, 108.

valeur très *active*. Par la patience le chrétien ne subit pas seulement les maux de ce monde, il en domine les phénomènes. Et en cela elle se manifeste, elle aussi, comme une force *religieuse*. Voici pourquoi: En usant de patience, le chrétien se rend d'abord compte de sa justification. Ensuite la patience donne une envergure plus large à la foi. En étendant celle-ci de la miséricorde divine à la providence du Tout-Puissant qui protège le croyant au jour du malheur, elle donne à l'âme le sentiment de sa puissance intérieure et l'audace de se soumettre le monde. Emanation de la liberté chrétienne, la patience[1]) prouve donc, une fois de plus, que la royauté du chrétien est une fonction *essentiellement religieuse*.

La liberté de l'âme chrétienne au milieu des afflictions atteint son degré le plus élevé, lorsque la foi parvient à résister à l'épreuve la plus atroce: à la crainte de se *sentir éternellement séparé de Dieu*. Car Dieu nous châtie non seulement au moyen des peines temporelles, mais il menace parfois notre conscience de la mort, de l'enfer, de la damnation éternelle. Croire alors à l'amour inaltérable de Dieu, malgré toutes les apparences de sa colère, croire quand-même, voilà l'œuvre la plus grandiose de la foi, voilà la manifestation la plus glorieuse de la liberté[2]).

Cette liberté religieuse, fécondée, il est vrai, par des éléments nouveaux, ressuscite dans le *piétisme*, dont les adhérents recherchaient même les tribulations et provoquaient l'inimitié du monde, pour mieux se rendre compte de leur liberté et de leur suprématie intérieure[3]).

---

[1]) *Ritschl* regrette que la patience n'ait pas conservé la place qu'elle aurait méritée dans le système dogmatique des luthériens. Elle n'a plus été, plus tard, qu'un élément de la morale chrétienne.

[2]) « Gottergeben bis zur Hölle », expression que Luther emprunte aux mystiques, chez lesquels cette expérience prenait pourtant un caractère en quelque sorte sportif. Ils se transportaient en imagination dans les cloaques de l'enfer, pour y éprouver la puissance de leur amour envers Dieu.

[3]) Le « Güldenes Schatzkästlein » de *H. von Bogatzky* et la « Gnadenordnung » de *David Hollaz* (le petit-fils) sont tout imprégnés de cette mentalité de martyr, cf. Bogatzky : méditation du 13 avril au matin; Hollaz: ed. de 1745, p. 200, 204.

En proclamant la souveraine maîtrise du chrétien, Luther a, enfin, frayé la voie à *l'idéalisme de Kant et de Fichte* qui, eux aussi, ont affirmé avec force la suprématie de la vie spirituelle en face du monde entier. Ce n'est pas le luthéranisme confessionnel, mais la religion personnelle du prophète qui revit en ces penseurs. C'est l'idéal de la personnalité proclamée par Luther qui renaît dans « l'impératif catégorique » de l'un, dans le « moi » de l'autre.

Et même la *poésie des classiques allemands* du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle porte l'empreinte de cette liberté chrétienne. On songe immédiatement à la poésie de *Schiller:* « Worte des Glaubens », str. 2 [1]). Et onze jours avant sa mort, dans un de ses entretiens avec Eckermann, *Gœthe* a, lui-même, fait remonter l'idéalisme allemand à Luther [2]).

D'autre part, par cette sérénité sous la croix par laquelle Luther affirma sa maîtrise sur le monde, il imprima aussi un caractère particulier à la *piété du luthéranisme.*

d) Les traits caractéristiques de la liberté religieuse

Après avoir découvert la *base* qui, dans la pensée de Luther, revient à la liberté religieuse; après en avoir analysé les deux *fonctions*, essayons d'en tracer la *physionomie générale.*

---

[1]) « Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei ! »

[2]) *Karl Müller:* « Die grossen Gedanken der Reformation », 1917, p. 20. Cf. *Wehrung:* « Reformatorischer Glaube u. deutscher Idealismus ». Festgabe für Häring.

Qu'on se rappelle aussi la fin du Faust de *Gœthe:* Le souffle d'un spectre vient étendre sur ses yeux le voile d'une nuit éternelle. Pour l'infortuné l'ombre s'est faite au dehors. Au dedans resplendissent les clartés les plus glorieuses:

« La nuit semble m'envahir jusqu'aux entrailles,
Mais dans mon âme s'allume l'œil de l'esprit... »

Transporté par de radieuses visions, Faust se relève et jette, à pleine voix, un cri de triomphe, une peroraison d'une bravoure prodigieuse. Faust, aveugle, est parvenu au faîte de la puissance: Liberté, liberté! — Qu'on se rappelle aussi l'interprétation musicale que *R. Schumann*, dans la 3e partie de ses « Scènes de Faust », donna à la plainte et à l'héroïsme de ce nouvel Oedipe.

Nous y distinguons deux traits qui, à première vue, semblent être, sinon contradictoires, du moins étrangers l'un à l'autre et qui pourtant se fondent: d'une part, la liberté chrétienne s'épanouit en une *fierté héroïque*, d'autre part, elle se replie dans une espèce *de quiétisme*.

1. La fierté héroïque

Fierté, hardiesse, joyeuse intrépidité, héroïsme, ce sont les vertus qui marquent la *personne* même du réformateur, avant tout dans les années épiques de sa carrière. « La foi nous rend gais, forts, courageux », combien de fois ne le répète-t-il pas? Cette liberté héroïque perce déjà dans les deux dernières de ses 95 thèses: « Que l'on exhorte les chrétiens à suivre Christ, leur chef, à travers la croix, la mort et l'enfer, et qu'ils soient assurés que, par maintes tribulations, ils entreront plus sûrement dans le royaume des cieux que par une paix trompeuse »[1]). Dans le « sermon sur les bonnes œuvres », il établit par un jeu de gradations qui était cher aux mystiques, trois degrés de la foi: le premier, celui où la foi rayonne dans les œuvres; le second, celui où elle révèle sa puissance dans l'affliction; le troisième, celui où elle reste inébranlable, quand même Dieu menacerait la conscience de mort, d'enfer, de péché, voire même de peines éternelles. Nous y avons déjà fait allusion en parlant de la royauté du chrétien. Peut-on imaginer un héroïsme de la foi plus grandiose que celui qui est prêt à sacrifier même le salut?

C'est dans cette disposition d'esprit que Luther se rendit à *Worms*. Le prêtre Mecum (Mykonius) de Weimar rapporte que Luther répondit à des amis pusillanimes qui voulaient le dissuader de se rendre à la convocation de la Diète, afin de lui épargner le sort de Jean Hus et de Savonarole: « J'irai, quand même ils allumeraient entre Wittemberg et Worms un feu s'élevant jusqu'au ciel. J'irai et je planterai mon pied dans la gueule et entre les grandes dents du Béhémoth, afin de proclamer Christ et de tout remettre

---

[1]) *Delius:* « Luthers ausgew. Schriften », 1883, p. 17.

entre ses mains »[1]). L'histoire anecdotique nous relate maint autre propos non moins célèbre qui prouve la vaillance, avec laquelle Luther entreprit ce voyage[2]). La *profession de foi à Worms* est l'expression la plus frappante de cette liberté héroïque. Cette déclaration du pauvre moinillon en face de toutes les puissances réunies de son époque ne fut pas, comme on le prétend couramment, une proclamation de ce qu'on appelle vaguement la liberté de conscience ou la libre-pensée. Luther ne fut jamais un esprit libéral. Ce manque de libéralisme ne fut pas uniquement le fait d'une certaine probité intellectuelle, ni seulement l'effet de la fidélité envers soi-même. La nature de Luther n'était rien moins que subversive. Sa conscience était bien moins hantée d'un *désir d'émancipation* que d'un *besoin d'obligation intérieure*. Un croyant catholique ne renierait certes pas la parole de Luther à la Diète de Worms: « contra conscientiam agere neque tutum, neque integrum »; lui aussi obéirait à sa conscience, mais il ne le ferait que sous le regard d'une autorité qui est en dehors de lui: de l'Eglise; il ne le ferait que comme acte de soumission *morale*. La conscience dont se réclamait Luther, était une *fonction essentiellement religieuse*[3]), une toute nouvelle émanation de la conception de la foi évangélique. Luther ne fonde pas sa liberté sur les droits de la conscience individuelle, c'est-à-dire sur l'idée que chacun a le droit de disposer seul de ses facultés, ni sur ceux de la raison humaine. Il prétend, au contraire, soumettre la raison et la conscience à une autorité souveraine, celle de la Parole de Dieu. Cette autorité divine, exclusive et absolue, se révèle alors comme une nécessité intérieure, plus puissante que tous les commandements des pouvoirs terrestres. En la faisant valoir, Luther affranchit la conscience de toutes les dictatures instituées

---

[1]) *Hausrath:* « Leben Luthers » I, p. 419.

[2]) cf. La lettre de Luther à Spalatin de décembre 1520; — ou la réponse qu'il donna à Bucer qui, à Oppenheim, avait voulu l'engager à changer d'itinéraire et à se réfugier à la Ebernburg sous la protection de François de Sickingen.

[3]) cf. *Rade:* « Das Gewissen des Theologen », Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXII, p. 273 ss.

par les hommes. La conscience devient souverainement libre à l'égard des hommes dans la mesure, où elle est absolument soumise à Dieu. Ce repliement sur lui-même, c'est-à-dire sur l'autorité de son for intérieur éclairé par la Parole de Dieu, cette autonomie du moi subjugué par la vérité divine, lui donna la force inouïe dont il fit preuve à Worms.

Il y puisa avant tout le courage de résister à une tentation qui pouvait sembler d'autant plus dangereuse qu'elle lui venait du côté de ses amis les mieux intentionnés et de ses adhérents les plus bruyants. Ceux-ci auraient voulu exhiber à Worms l'auteur du « manifeste à la noblesse chrétienne de nationalité allemande », comme un *héros national*, comme le porte-parole de tous les patriotes se révoltant contre un joug imposé par l'étranger, par Rome. C'est ce qu'attendirent de Luther les intellectuels, les universitaires, les humanistes, mais aussi les masses populaires qui accoururent le long de son chemin pour l'acclamer. Mais, le grand jour venu, le réformateur se refusa à suivre cette voie. Il se confina dans le domaine religieux et c'est bien consciemment que, le 17 avril 1521, dans sa réponse aux questions qui lui furent posées par l'official de Trêves, Johann von der Ecken[1]), il ne souleva que « la question de la foi et du salut des âmes ». Et, le lendemain, c'est encore la « conscience liée par la parole de Dieu » qui lui interdit de se rétracter. Cette *orientation toute religieuse* était la source et le secret de *sa liberté héroïque*. Se sentant lié uniquement à Dieu, il brava toutes les instances qui auraient voulu s'interposer entre Dieu et sa conscience[2]). Il brisa les liens qui le rattachaient aux autorités extérieures: l'obéissance envers les puissances politiques, la soumission filiale à l'égard de la tradition, du Pape, des conciles.

La même fierté héroïque se révèle dans sa controverse avec *Erasme* dont la pusillanimité académique est légendaire.

---

[1]) *A. Harnack:* « Martin Luther u. die Grundlegung der Reformation ». 1917, p. 32.

[2]) *J. v. d. Ecken* lui avait suggéré : « Depone conscientiam, Martine, quam deponere teneris quia erronea est et tutum tibi erit, revocare et integrum ». Voici bien la mentalité diamétralement opposée à la conviction de Luther!

Le savant avait émis l'opinion qu'il était imprudent de jeter dans le grand public certaines assertions, quand même elles contiendraient un brin de vérité. Voici la réponse cinglante que lui donna Luther: « On voit bien que tu considères ta paix extérieure et la tranquillité de ta chair comme plus précieuses que la foi, la conscience, la félicité éternelle, la parole de Dieu, l'honneur du Christ et Dieu lui-même..... Crois-tu que ton cœur à toi seul soit effrayé à la pensée des perturbations inévitables? Nous ne sommes pas non plus de pierre.... Mais, joyeux en la grâce de Dieu, nous préférons, afin de défendre la Parole de Dieu avec un courage indomptable, nous voir exposés à toutes sortes de troubles et de dissensions que... de nous voir écrasés par la colère de Dieu. Christ n'est pas venu nous apporter la paix, mais le glaive.»

C'est encore la même joie triomphante qui, en 1529 [1]), à une époque pleine de menaces et de dangers inspira à Luther son grand *cantique :* « C'est un rempart que notre Dieu»[2]). Et n'écrit-il pas, une année plus tard, le 29 juin 1530, pour *remonter Mélanchthon* qui semble perdre courage : « Que Dieu augmente ta foi et celle de nous tous. Si nous l'avons, que peut nous faire Satan et tout le monde ? » *Dilthey* découvre dans la personnalité de Luther « *un élément de souveraineté spirituelle* remarquable » [3]). En effet, cet homme qui traite le duc George de Saxe «d'apôtre du diable» et le roi d'Angleterre de « bouffon » [4]), qui se rend bravement à Worms et offre sa protection à l'Electeur Frédéric, qui est-il ? un fils de paysan, un pauvre moine, un barbare hyperboréen. Néanmoins, il exerce un empire mystérieux sur ses contemporains. Les hommes de son siècle reconnaissent en lui leur propre individualité dans son expression la plus élevée. Ils se plient à sa volonté, quand même l'excès de ses convictions religieuses vient à les froisser. Cette supériorité ne peut s'expliquer que par le fait que cet homme se savait en rapports constants avec le monde

[1]) En 1521, selon *Fr. Spitta.* cf. « Die Lieder Luthers in ihrer Bedeutung für das evangelische Kirchenlied », 1905. — « Studien zu Luthers Liedern. » — Monatsschrift für Gottesd. u. Kunst, 1922.

[2]) « Ein' feste Burg ist unser Gott ! »

[3]) o. c., p. 356.

[4]) « Hanswurst ».

invisible. « Que nous prenions Luther, les stoïciens ou Kant, le monde des choses invisibles est toujours le fond, d'où s'élève l'*action héroïque* »[1]). D'un bout à l'autre de sa carrière, Luther reste absolument convaincu qu'il a Dieu pour lui, que sa doctrine est invincible et que ses ennemis ne sont que les instruments de Satan: « C'est Satan », dit-il, « qui, semblable à un lion dévorant, s'est élevé contre moi ; c'est lui qui, jadis, avait soulevé contre l'Evangile le pape et l'empereur; mais Dieu l'a vaincu. Aujourd'hui il change de méthode. C'est par des sectes, des hérésies et l'esprit de mensonge qu'il cherche à nous abattre. Dieu en triomphera encore »[2]).

La profonde joie de savoir « Dieu en notre pouvoir »[3]), éveille donc une indomptable *volonté de vivre*. La certitude du salut se transforme en une puissance créatrice. Elle répand allégresse, « ferveur d'esprit »[4]), force, audace dans le cœur des fidèles. *Otto*[5]) parle d'une « *joie dionysiaque* » que Luther éprouve à la pensée de son expérience religieuse décisive : « Les chrétiens sont joyeuses gens, se réjouissent dans leur cœur, jubilent, triomphent[6]), dansent et sautent. Cela plait à Dieu et caresse notre âme, quand nous nous prévalons de Dieu[7]). Nous nous carrons[8]) et sommes en liesse. » Ajoutons le passage suivant : « Celui qui croit, comment ne se réjouirait-il et n'exulterait-il pas ? Le cœur sans peur et invincible, il pénétrerait à travers des montagnes de fer et toute espèce d'adversités. Avec une joie et une gratitude extrême il célèbre Dieu. Il n'est plus... mortel, puisqu'il vit de la vie éternelle »[9]).

La glorieuse expérience religieuse permet aux fidèles

---

[1]) *Dilthey:* o. c.

[2]) Cité par *Milsand:* « Critique religieuse » (Renouvier), 1875, p. 124.

[3]) « Wir sind Gottes mächtig », « de libertate ».

[4]) Rom. 12, 11.

[5]) « Das Heilige », p. 113.

[6]) « Pochen ».

[7]) « Auf Gott trotzen ».

[8]) « Stolzieren ».

[9]) Op. ex. XIII, 148.

de *régner même en succombant*, de triompher au milieu des défaites, de se montrer forts et libres malgré les oppressions les plus accablantes, de résister à l'anéantissement et à la mort. Elle les engage à « espérer contre toute espérance » [1]), à s'exciter eux-mêmes contre le désespoir » [2]). Voilà l'empreinte de *piété virile* qui marque la maîtrise spirituelle du croyant, sa possession du monde, sa liberté chrétienne la plus radieuse. Voilà l'*individualisme chrétien* dans toute sa splendeur. Comme la lettre à Mélanchthon, citée plus haut, le prouve, cette disposition intérieure ne peut être ressentie en-dehors du *domaine de la foi*, de même que, d'autre-part, on ne peut se trouver dans cette atmosphère de la foi sans se révéler comme une nouvelle créature pleine de joie et de force. C'est précisément dans une existence hérissée de difficultés qu'il faut se ressaisir et s'appliquer à honorer plus que jamais les ressources fidèles et incorruptibles de la vie intérieure, de la foi, de la liberté chrétienne. Le « sola fide » de Luther n'est plus un cliché dogmatique. C'est une formule qui, à sa façon, rend le phénomène psychologique fondamental qu'est l'élan vital de la *piété prophétique* » [3]).

2. L'empreinte quiétiste

La prédominance du sentiment religieux qui, dans la pensée de Luther, détermine l'idée de la liberté chrétienne, ne constitue pas seulement cet état de fière supériorité en face du monde, mais donne, d'autre part, une empreinte quiétiste à cette *indifférence à l'égard du monde* que nous avons décrite plus haut. « Immuablement ils (les chrétiens) sont orientés vers Dieu et non vers une créature quelconque. Ils ne demandent qu'à pouvoir dire de tout cœur et en vérité:

---

[1]) Rom. 4, 18.

[2]) Ed. Walch 2, 1104.

[3]) Nous empruntons, pour plus de simplicité, cette expression de *Söderblom*, reproduite par *Heiler* «Das Gebet», p. 212 ss. pour désigner le caractère de la religion de Luther. Mélanchthon lui-même avait d'ailleurs déjà, dans son éloge funèbre, comparé Luther à Isaïe et à Jean-Baptiste.

O Seigneur et doux père, je ne demande ni à être ni à ne pas être; ni à vivre ni à mourir; ni à savoir ni à ne pas savoir; ni à avoir ni à ne pas avoir; que ta volonté soit faite..... je ne t'aime pas plus quand je me sens heureux; je ne t'aime pas moins quand je me sens misérable »[1]). C'est ce qui donne à la liberté religieuse le caractère significatif qui marque la piété de Luther et qui fera naître une civilisation propre aux nations de religiosité luthérienne. C'est ce que nous appellerons le *quiétisme confiant* de Luther. Nous ajoutons cette épithète parce que l'héroïsme de la foi, l'élan vital que nous avons désigné comme étant le premier trait de la liberté religieuse, s'allie à ce quiétisme, le pénètre et ne cesse de le raviver.

α) *Luther et le mysticisme*

Tâchons de comprendre le quiétisme de Luther en le comparant avec une forme typique: le *mysticisme*.

Peut-on parler d'un mysticisme de Luther et dans quel sens?

On sait que Luther connaissait bien les mystiques. Il avait lu des écrits de l'*Aréopagite*. En découvrant *Saint-Augustin*, il fut d'abord captivé par ses réflexions néoplatoniciennes. La doctrine de son grand ancêtre sur la grâce et le péché ne l'intéressèrent qu'en second lieu. Il avait rencontré *St-Bernard*. Son supérieur et ami, Jean de Staupitz en était un disciple authentique. *Bonaventure*, *Gerson*, se trouvèrent sur son chemin. Mais ce furent surtout *Jean Tauler*[2]) et « le Francfortois », l'auteur anonyme de la « Théologie germanique », qui firent une grande impression sur l'esprit anxieux du jeune Luther et qui, sans aucun doute, exercèrent une certaine influence sur son évolution religieuse[3]). Il publia lui-même, à deux reprises, une édition de la « Théologie germanique », comme le livre

---

[1]) Ed. d'E. 22, 132.

[2]) *Alphonse-Victor Müller:* « Luther u. Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht », 1918.

[3]) Voir *Tröltsch*, o. c.; *Dilthey*, o. c.; *Windelband*, « Geschichte der neuen Philosophie », 1904 I, p. 31.

qui, « après la Bible et St-Augustin, l'avait le mieux renseigné sur ce qu'étaient Dieu, le Christ, l'homme et toutes choses »[1]). Dans son cours sur les psaumes de 1513-15[2]), on discerne à côté de réflexions occamistes et d'opinions évangéliques qui annonçent le futur novateur, des passages qui portent les traces d'études mystiques. Il s'était lui-même hasardé sur le « chemin haut » des mystiques. Il tenta de « grimper dans la majesté de Dieu ».

D'après les études modernes sur l'évolution de la pensée de Luther, la phase mystique fut la 3e[3]). La 1re aurait été celle de la théologie nominaliste; la seconde, celle des expériences faites de la pénitence et du salut au couvent; elle aboutit à la nouvelle conception évangélique, mais elle fut interrompue par la 3e, *la phase mystique*, comme certains chapitres du commentaire des Romains en font foi. La 4e, à partir de la seconde moitié de 1516, serait alors la phase du prophète et du réformateur; enfin la 5e, celle de la formation « orthodoxe » du docteur et de sa doctrine.

La *phase mystique* fut pour Luther comme une cure de recueillement. Les tempêtes intérieures s'apaisèrent d'autant plus aisément que le mysticisme, enveloppe souple et douce, s'adaptait admirablement à son être meurtri. Il y trouva une indifférence à l'égard du dogme établi qui devait lui paraître bienfaisant; il y puisa un sentiment de l'indicible qui, dans cette période de gestation et d'attente, répondait bien à son extrême sensibilité et lui permettait d'attendre le moment des grandes décisions et des formules définitives. Nous n'avons pas à étudier ici la question de savoir, si les mystiques étaient des précurseurs de la Réforme[4]). Nous avons à nous demander, dans quelle mesure

---

[1]) Cité par *Böhmer:* «Luther im Lichte der neueren Forschung», p. 56. Traduction française de M. *Windstosser.* Paris, 1911, p. 129.

[2]) cf. *Hunzinger:* « Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1516. » Avant-propos, p. V, VI: « St-Bernard et Tauler ne purent pourtant faire de Luther le réformateur qu'il fut, pas plus que St-Augustin. »

[3]) *Mandel:* « Das Gotteserlebnis der Reformation », 1916, p. 29, et *Hunzinger:* « Luthers Neuplatonismus in der Psalmvorlesung », 1513-1516.

[4]) Il serait téméraire de prétendre, comme le font certains savants « que le mysticisme allemand fut le berceau de la

Luther peut être rangé parmi les mystiques. En cela les rapprochements qu'on a établis [1]) ne sont pas encore concluants. Il existe bien, entre Luther et Tauler, sur des points déterminés, surtout en ce qui concerne les œuvres, la liberté chrétienne, les vœux monastiques, etc., une affinité de pensée vraiment étonnante et allant jusqu'à des conformités littérales. Mais à y regarder de près, Luther ne s'est jamais assimilé les dogmes fondamentaux du néo-platonisme [2]). S'il reconnaissait, lui aussi, une valeur absolue aux choses surnaturelles et s'il proclamait l'inanité des choses visibles, il ne nia pourtant pas *la réalité de celles-ci*, comme le faisaient les philosophes mystiques. Aussi les envolées mystiques ne lui réussirent-elles pas. Elles ne pouvaient l'affranchir de ses angoisses. Il finissait toujours par se retourner vers la base historique de la révélation.

La religion de Luther se rapproche pourtant du mysticisme, si, par ce vocable, on entend une expérience religieuse essentiellement subjective et intérieure par laquelle l'âme s'assure de son Dieu, soit que, par un élan d'amour,

---

Réforme », que « la théologie mystique fut la mère de la Réforme, qu'elle développa la pensée dont celle-ci tira ses forces ». *(Windelband*, « Geschichte der neuern Philosophie » I, 26), ou que « comme théologien, Luther serait un disciple de Tauler et du Francfortois ». *(Mandel*, «Deutsche Theologie», 1908; v. l'introduction), ou que Luther, luttant désespérément sur une mer obscure, ne devint le réformateur qu'après avoir sondé la « théologie germanique ». (*Büttner*, « Das Büchlein vom vollkommenen Leben », 1907; voir l'introduction).

Ritschl a défendu le point de vue opposé. Il a lui-même exagéré. Pour bien mettre en lumière la disparité du mysticisme et de la conception luthérienne, il nous a soumis les formes les plus excessives du mysticisme, le sensualisme de St-Bernard, la théosophie de J. Bœhme, le piétisme étriqué de la seconde école de Halle, etc. — Parmi les historiens modernes, *Kœhler*, «Luther u. die Kirchengeschichte» I, 1, 1900, p. 282, estime que Luther a refondu et transfiguré presque toute la pensée de Tauler. Mais ce sont surtout les historiens catholiques *Denifle* et *Grisar* qui s'élèvent contre cette prétendue filiation. Luther n'aurait pas compris les mystiques ou n'en aurait retenu que les opinions d'une orthodoxie contestable.

[1]) *V.-A. Müller*, o. c.

[2]) cf. *H. Strohl:* «L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515», p. 168 ss.

elle tende à s'unir à lui, soit que, par la foi, elle acquerre la certitude de son salut[1]).

Les ressemblances. — Enumérons d'abord les *ressemblances.* Comme le mysticisme, la piété prophétique[2]) de Luther s'éloigne du *type hiérarchique* de la religion. Pour l'Eglise catholique l'idéal religieux, réalisé en principe et établi historiquement par l'Eglise, ne peut être reproduit que dans le cadre sacré de la hiérarchie. Le mystique comme le prophète rejette toutes les données objectives qui, en substituant les directives religieuses d'autrui aux expériences personnelles, en brisent le libre essor. La prétention de l'Eglise de détenir le salut dans l'organisme hiérarchique et sacramental leur est donc aussi antipathique que la tentative de fixer, par la scolastique, les faits et les vérités religieuses.

D'autre part, le mysticisme et la piété protestante se séparent également du *type de la religiosité sectaire.* Prétendant réaliser la perfection religieuse et morale, celle-ci incorpore le fidèle dans une communauté de saints, reconnaissables à certaines signes déterminés. En attachant à ses expériences intérieures une signification symptomatique et une importance normative, ce spiritualisme s'enlize dans un nomisme incontestable. Plus individualistes, et pourtant aussi plus universalistes, le mystique et le prophète se refusent d'admettre un idéal de vie qui serait calqué sur un cliché établi et unique. Comme le sectaire, ils savent qu'ils portent, en eux-mêmes, le sanctuaire dans lequel se révélera l'Eternel. Ils ne croient pourtant pas devoir attirer et diriger le souffle de l'Esprit au moyen

---

[1]) C'est ce que *Kaftan* et *Reischle* appellent un « mysticisme raccourci » et *Häring* le « mysticisme à caractère indéfini ». Enfin *Seeberg* (Dogm.-Gesch. IV, p. 60) dit : « On peut parler du mysticisme de Luther, si on entend par là le sentiment immédiat, l'intuition de Dieu. »

[2]) *Heiler:* «Das Gebet», désigne, en suivant Sœderblom, la religion de Luther comme représentant le « type prophétique » de la religion. La religion prophétique serait donc celle de personnes religieuses qui, subjuguées par le Dieu qui se révèle en elles, se sentent portées et transfigurées par des expériences créatrices.

d'une discipline légaliste ou d'un méthodisme étroit[1]). Toute contrainte leur semble détestable. Que l'expérience religieuse se fasse par la ἕνωσις ou par la πίστις, elle devra toujours s'effectuer avec une *spontanéité* que seul l'Esprit divin pourra créer.

Cette antipathie commune à la piété prophétique et au mysticisme nous fait sentir, où se trouvent les points de contact: 1° les *racines psychologiques* les plus profondes *de leur vie religieuse* montrent une analogie frappante. Pour les deux types de piété, la vérité chrétienne repose dans les profondeurs de l'âme, qui, en elle-même, veut acquérir la connaissance de Dieu la plus certaine. Otto[2]) met en regard, les uns des autres, des passages de mystiques sur l'amour de Dieu et des textes de Luther sur la foi qui prouvent cette analogie fondamentale. — 2° la dernière *perception de l'idéal religieux* est la même de part et d'autre: Toute l'énergie spirituelle se concentrant dans la vie de l'âme, toutes les passions convergent vers une valeur suprême. Il en résulte une évolution ascendante vers la réalité spirituelle la plus élevée, vers la puissance transcendante dans la communion de laquelle tous les désirs atteignent leur but et trouvent leur repos. 3° *les effets* de ces deux formes de piété seront, à première vue du moins, semblables: Ce sont l'indépendance intérieure qui se dérobe à toute intervention médiatrice, et la sécurité de l'âme en face de toutes les puissances extérieures. Albertus Magnus désigne comme l'une des dernières conséquences de l'amour de Dieu: la *sécurité*[3]). Cette parfaite sérénité, cette tranquillité de l'âme, pour Luther aussi, est l'aboutissement de la foi[4]). Voilà l'élément quiétiste de sa piété. L'attitude

---

[1]) Les mystiques ont, eux aussi, il est vrai, leurs exercices par lesquels ils aspirent, en passant par différents « gradus », à la ἕνωσις; mais ils n'en font pas, comme les sectaires, une règle obligatoire pour tout chacun.

[2]) « Das Heilige », p. 114.

[3]) *Albertus M.:* « De adhaerendo Deo », cap. 12: «peccatorum remissio, amaritudinis expressio, collatio dulcedinis et *securitatis.* »

[4]) *Braun W.:* « Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre », 1908, p. 52, énumère une série de textes dans lesquels Luther recommande au chrétien de reconnaître la volonté de

que les deux types de religion observent *à l'égard du monde*, peut être désignée comme quiétiste; et c'est ce qui, dans cet exposé de la liberté chrétienne, doit plus particulièrement attirer notre attention. Ce que les mystiques allemands appelaient: « Gelassenheit », « sich lassen », « sich leiden », ressemble fort à la « Kreuzseligkeit » ou à la « Kreuzwilligkeit » luthérienne [1]). N'est-il pas significatif que, dans sa traduction de la 2e épître à Timothée [2]), Luther, à 3 reprises, ait traduit le terme de κακοπάσχειν qui ne signifie autre chose que: supporter les souffrances, par une expression qui est propre aux mystiques et qui a, sans aucun doute, une acception quiétiste: « leide dich! » Voici un autre exemple du quiétisme mystique de Luther: En interprétant, dans le «sermon sur les bonnes œuvres», le 3e commandement, Luther trouva dans *l'idée du sabbat* un symbole très approprié de ses tendances quiétistes. Le vrai chrétien, dit-il, est celui qui reste imperturbable. Il ne se laissera échauffer « ni par la prospérité ni par l'adversité, ni par la mort, ni par la vie, ni par les honneurs ni par le déshonneur; puisque Dieu lui-même demeure en lui, toute coopération de l'homme est superflue: c'est ce qui s'appelle observer le vrai sabbat. » Le Christ reposant au tombeau pendant le sabbat apparaît comme un modèle de cette impassibilité chrétienne. Luther donne à sa pensée un accent tellement mystique que M. *Wernle* [3]) se demande, si Luther, dans le dit passage, n'a pas été inspiré par quelque traité mystique. En regard du monde, les deux tendances aspirent donc vers *la même liberté intérieure*. Etre libre, c'est élever son âme au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu. En intériorisant leur idéal de vie religieuse, Luther et le mystique, dans leur for intérieur, se désintéressent du monde.

Dieu dans chaque mal, dans chaque souffrance et de dire: « sois tranquille, c'est la volonté de Dieu ».

[1]) *Tauler*; ed. Francf. 66: « Das ist dem menschen eigentlichen nütze u. not, dass er lerne die (fünft) gab *gelassenheit* u. sterben u. fröhlich ergeben dem greulichen verborgen urteil gottes. »

[2]) 2. Tim. 1, 8; 2, 3; 4, 5.

[3]) o. c., p. 70.

Les différences. — Voici cependant le carrefour, où Luther se sépare du mysticisme. C'est précisément dans l'appréciation du monde que se manifeste la *divergence de leurs quiétismes*[1]).

Pour saisir cette nuance, il faut nous souvenir que l'organe qui aide l'âme à s'élever vers Dieu: l'« amor Dei » chez le mystique, la « fides » chez Luther, si congénères qu'ils soient, se différencient pourtant sur un point important. *La foi justificative repose sur des étais, plus étroits*

---

[1]) Dans son très intéressant travail: « Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung », M. *Heiler* caractérise ainsi le mérite de Luther: il se détacha résolument du type mystique de la religion qui serait la marque de la vraie piété catholique et rétablit dans sa pureté et sa profondeur, le type de la piété prophétique et évangélique. Le changement, opéré par la foi, le phénomène fondamental de la religion biblique, signifierait une μετάβασις εἰς ἄλλὸ γένος. Nous ne nous rallions que, sous certaines réserves, à cette conception du savant allemand. Nous ne nions pas que le mysticisme représente un autre type de religion que la religion prophétique, ni que Luther fut le héraut de cette dernière; mais ce dont nous doutons, c'est que ces deux conceptions religieuses soient commensurables entre elles. Mr Heiler ne nous a-t-il pas, dans sa magistrale étude sur la prière (Das Gebet, 4e édition, 1921), démontré que le mysticisme était un élément qui se manifeste dans toutes les religions, à tous les âges, sous tous les cieux. Il nous semble donc qu'il ne faut pas opposer l'une à l'autre la religion prophétique et la religion mystique. Celle-ci *s'infiltra* dans la religion évangélique aussi bien que dans le catholicisme, dont, selon Heiler, il serait l'âme. *Luther* a non seulement passé par une période mystique, mais il a souvent, dans le cours de sa vie, repris le thème mystique, même après sa conversion au prophétisme évangélique. Et même le *luthéranisme* étroit et scolastique n'a pu se soustraire à l'influence du mysticisme. Les auteurs « ascétiques », *Joh. Arndt*, *H. Müller*, *Scriver* n'ont-ils pas, dès avant l'avènement du piétisme, produit des œuvres plus ou moins imprégnées de mysticisme. Le grand dogmaticien luthérien, *Joh. Gerhardt* n'est-il pas un curieux pendant de St-Thomas d'Aquin, les deux unissant dans leur œuvre la scolastique au mysticisme. Et *Paul Gerhardt!* Tous ces mystiques luthériens n'étaient-ils pas jaloux de leur orthodoxie? Pour le détail, nous reconnaissons volontiers que Mr Heiler a admirablement défini le caractère de ce qu'il désigne comme deux types religieux. Ce dont nous ne sommes pas convaincus, c'est que l'on puisse les comparer d'une façon aussi doctrinaire, qu'il le fait.

peut-être, mais bien autrement solides que ne peut les offrir l'amour mystique. Celui-ci n'a pour base aucune réalité concrète ou historique. Il abandonne la piété christocentrique du Nouveau-Testament.

L'histoire du salut, pour le mystique, n'est qu'une préparation aux degrés supérieurs de la piété, à l'extase qui se libère de toutes « formes » et de toutes « images »[1]). En fait de données tangibles il ne reste au mystique que le souvenir de toutes les variétés d'émotions par lesquelles il a passé. Il doit se borner à un colloque sublime ou familier avec la meilleure partie de son être. Cette contemplation intérieure prend une importance extraordinaire. C'est uniquement par elle qu'il peut espérer prélever une part de jouissance immédiate sur sa félicité éternelle. Il se défait donc résolument de tout ce qui est de ce monde. Il aboutit à l'anéantissement intérieur de toutes choses extérieures, à un *quiétisme radical* qui est la dernière station avant l'élancement mystique. Il est rebelle à l'esprit de son temps et se perd finalement dans une anesthésie complète. *Henri Seuse*, le mystique souabe, demandait que « l'homme échappa[2]) à lui-même et à toutes choses ». *Maître Eckhart* désignait ce désistement graduel allant jusqu'à l'annihilation du moi et du monde par un terme presque intraduisible: « Die Entwerdung ». Ou bien il parle du « détachement absolu, affranchi de toutes choses créées »[3]), comme de la vertu mystique par excellence. Au XVIII[e] siècle *Tersteegen*, le poète-artisan rhénan devait reprendre le thème et l'expression: « Mache mich einfältig, innig, *abgeschieden*... »[4]) Il fut pourtant réservé aux mystiques de race latine du XVI[e] et XVII[e] siècle de donner à ce quiétisme mystique sa forme la plus excessive. « L'extase », écrit

---

[1]) Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à examiner la façon toute arbitraire et fantaisiste avec laquelle *Mag. Eckhart* ou *Tauler* interprètent les faits de l'histoire évangélique. Les faits ne sont que des prétextes à la spéculation mystique; les personnes mêmes ne sont que des allégories.

[2]) « entsinkt », « Vie de Seuse »; ed. *Bihlmeyer*, p. 168.

[3]) « Lautere, alles Erschaffenen ledige Abgeschiedenheit ». « Meister Eckharts Schriften u. Predigten »; ed. *Büttner*, p. 93.

[4]) Cantique alsacien, no 145, v. 7.

Ste-Thérèse, «nous détache d'une façon si complète du monde qu'on ne peut l'exprimer. Elle produit un si indicible éloignement de toutes les choses terrestres que la vie apparaît comme un martyre sordide»[1]). Pour *Molinos* ou *Mme Guyon* qui furent les premiers martyrs du mysticisme, la contemplation annihile non seulement toute aspiration vers les choses concrètes, elle ne rend pas seulement inutiles les actes religieux et toute vie active, elle se refuse même aux impulsions morales et aux phénomènes affectifs. Elle s'élève jusqu'à l'immobilité la plus passive et la plus imperturbable qui donne à l'âme l'impression de son unité intégrale. En cela le quiétisme se rapproche du sens étymologique du mysticisme. Dans le néoplatonisme le mysticisme est la forme religieuse, dans laquelle l'âme se ferme (μύειν) aux phénomènes matériels du monde, pour se retrouver dans la crypte de son for intérieur. Alors la dissolution de toutes les aspirations individuelles, la réduction de la vie physique deviennent un devoir. L'élan vital apparaît comme un péché. St-Augustin ne rejette-t-il pas comme impies les instincts de la nature humaine? Ne les traite-t-il pas d'une façon méprisante comme «concupiscence de la chair et des yeux», ou comme «ambition du siècle»? Nous touchons ici la *contradiction implicite de la pensée mystique:* D'une part, elle obéit à un besoin profond de vivre sa vie religieuse d'une façon individuelle et indépendante. D'autre part, pratiquement, la pure contemplation à laquelle elle aboutit, rend inutiles tous les actes religieux et mène à l'anéantissement de toute volonté personnelle. Issu de l'individualisme, le mysticisme renie son origine. Cela nous explique, pourquoi les mystiques n'ont jamais bien su que faire du sentiment qu'a l'homme de sa personnalité. *S. Franck*[2]), p. ex., reste indécis et se demande, s'il doit y reconnaître un titre de noblesse ou une malédiction.

C'est ici que la *qualité différente du quiétisme de Luther* se révèle à nous. Sa piété ne repose pas uniquement sur des sentiments[3]) plus ou moins changeants, incon-

---

[1]) «Das Leben der h. Theresia»; ed. *J.-H. Hennes*, chap. 20.

[2]) *Holl:* «Was verstand Luther unter Religion?», 1917, p. 24.

[3]) «Où donc sont les signes qui attestent la mission de ces soi-

sistants, parfois éphémères, mais sur des *faits objectifs*. Déjà les *points de départ* sont différents. Le mysticisme part d'une conception ontologique et cosmologique de Dieu, Luther, de l'expérience morale et religieuse dans la vie personnelle de l'homme. Pour le mystique, Dieu est l'Etre absolu, τὸ ἕν; pour Luther, la volonté suprême, c'est-à-dire une personnalité. Ce n'est pas Dieu en son être que nous connaîtrons jamais par notre spéculation. Nous ne pouvons connaître Dieu que dans ses rapports avec nous, c'est-à-dire en abandonnant notre moi entièrement à celui qui, en nous révélant notre indignité et sa grâce, nous décide à nous abandonner à lui. La religion de Luther se base donc sur la *miséricorde divine* que confirment la personne et l'œuvre du Christ.

Autre différence: Luther a une autre conception de la *nature humaine* que les mystiques. Ceux-ci admettent que l'élément divin qui se trouve au fond de l'âme humaine, peut s'unir à Dieu à condition que les « créatures » qui obstruent l'abord de Dieu et les « images » qui ternissent le miroir de l'âme en soient balayées. Dans cette conception, la connaissance du moi est défectueuse. Luther reproche aux mystiques que leur « théologie spéculative », « veut s'élever à Dieu en oubliant ce qui est propre à l'homme »[1]). Ailleurs il se refère à une parole de St-Bernard qui affirme que « la connaissance de Dieu sans la connaissance du moi a pour effet la présomption, de même que la connaissance du moi sans la connaissance de Dieu mène au désespoir »[2]). Luther démêlait

---

disant prophètes? Interrogez l'esprit qui les anime... s'ils ne vous parlent que d'impressions agréables, tranquilles, dévotes, comme ils disent, ne les croyez pas, quand-même ils prétendraient être ravis au troisième ciel. Le signe du Fils de l'homme leur manque. Non, la majesté divine.... ne parle pas à l'homme immédiatement.... Faites donc l'épreuve et n'écoutez même Jésus glorieux qu'après avoir vu Jésus crucifié » (cité par *Milsand* dans « la critique religieuse « de Renouvier, 1885, p. 125). Qu'on se rappelle le jugement sévère que Luther porte sur l'Aréopagite, le grand docteur du mysticisme (ed. d. E., op. lat. V, 104): « Il y a en lui plus de platonisme que de christianisme ! »

[1]) Ed. d. W. 5, 300.

[2]) Ed. d. W. 5, 508.

dans toutes les aspirations vitales de l'homme la volonté du moi et il discernait comme la note dominante ses impulsions égoïstes. Par ses propres forces, l'homme ne peut secouer cette étreinte du moi et tout effort moral pour s'en débarrasser, n'est, en somme, qu'un amour du moi épuré. Avec un sens psychologique très aigu, Luther ressentit et démontra la culpabilité de cette impulsion naturelle. C'est ce moi amoureux de lui-même qui est la véritable nature de l'homme. Voilà le sens profond que Luther donne à la vieille doctrine du péché originel. *Deux faits* en découlent qui marquent nettement la différence de sa conception d'avec celle des mystiques: 1° Puisque l'homme ne trouve en lui-même rien qui vaille, il doit tout attendre de la miséricorde divine. C'est uniquement dans les *données objectives* que peut être renfermé le salut. 2° Puisque c'est uniquement à Dieu que l'homme devra ce qu'il vaut, cette communion complète avec Dieu lui assurera une nouvelle personnalité et un nouveau *sentiment du moi*, qui ayant son centre de gravité en dehors de l'homme, en Dieu, n'en sera que plus puissant et plus radieux. La *foi* est l'organe qui, en s'appropriant les faits objectifs du salut, communique à l'homme ce glorieux sentiment de sa valeur. L'abandon du moi avait été pour le mystique l'effet d'une spéculation, car, comme Luther, lui-même, l'avait encore parfois admis en 1516, « la religion est *intelligence* de l'invisible »; l'abandon du moi pour Luther, le réformateur, est un acte de la volonté, déterminé par la révélation divine, c'est-à-dire par un acte de foi. Le mystique a perdu sa personnalité, le chrétien qui, par la foi, a trouvé en Dieu le centre dominant de son être, récupère sa vie personnelle en Dieu [1]). Dans la croyance de Luther tout est devenu plus concret, plus consistant, plus réel. Grâce à la foi! Qu'on se rappelle le glorieux sentiment qu'il a de sa propre valeur. Qu'on se rappelle le « mysticisme *de la foi* » que Luther décrivit dans son « traité de la liberté » [2]). Il y modifia d'abord l'idée tradi-

---

[1]) cf. *H. Strohl*, o. c., p. 172. Pour Luther, « l'union de l'âme avec Dieu est une union de deux personnalités, l'harmonie de deux *volontés* ».

[2]) § 12.

tionnelle de l'union mystique entre Dieu et l'âme, en substituant à l'idée de Dieu une réalité *plus tangible*, la Parole de Dieu. Et dans la seconde variation il introduisit dans l'intimité de l'âme le Christ-rédempteur, et non le Jésus-martyr, ni le Christ-roi des cieux qu'affectionnait le mysticisme monastique ou sectaire. Christ absorbe l'imperfection du pécheur; le croyant se couvre de la justice du Christ. Le chrétien, par sa foi, possède donc la certitude de sa félicité. Ce fidéisme de Luther non seulement sauvegarde le personnalisme de l'idée chrétienne, évite toutes les infiltrations émollientes et dissolvantes du panthéisme, se libère de la conception néoplatonicienne, selon laquelle Dieu trône au delà de la sphère naturelle, mais assure à l'âme *un sentiment de vie* des plus intenses[1]). « La foi », dit *Kœhler*[2]), est sécurité et quiétude en Dieu, mais non pas placidité et inertie ».

Grâce à ce principe de vitalité, la foi de Luther, en entrant en *contact avec le monde*, ne s'y abandonne ni ne s'y perd. La foi, n'est-elle pas l'état d'âme « dans lequel nous ne nous laissons ni porter aux nues dans la prospérité, ni accabler dans l'adversité »?[3]) Avec une *magnifique insouciance* Luther se dégage de toutes les suggestions extérieures. Mais, d'autre part, sa foi ne peut ni ne veut nier ou renier le monde, comme le veut l'amour mystique. Elle domine le monde parce qu'elle en connaît l'inanité. Elle demande à répandre son trop-plein dans les récipients de la vie présente. Elle s'efforcera d'harmoniser un idéal de culture générale avec la perfection religieuse. Cependant — et c'est ici que réapparaît le *quiétisme de Luther* — le chrétien use du monde, selon le précepte de St-Paul[4]),

---

[1]) C'est ce que méconnaît *Grisar*, l'historien catholique, lorsqu'il reproche à Luther d'identifier la vraie religion (vera fides) et la passivité la plus complète, l'entière abdication de la volonté. *Grisar:* Luther 1911 [5]. I, 135 s.

[2]) *W. Kœhler:* « Martin Luther und die deutsche Reformation », 1916, p. 54.

[3]) Op. exeg. XIII, 173, cf. op. ex. XI, 227 : « Est haec fidei virtus... ut in prosperis pavidi et deum timentes simus, rursum in adversis securi et tuti et fidentes in Deo ».

[4]) 1. Cor. 7, 31.

comme n'en usant pas. Jouissant d'une entière quiétude en Dieu, assuré de toutes consolations, fort du pardon que lui valut la grâce divine, il s'en détache intérieurement. Le monde n'est, en somme, pour Luther, qu'une sphère que Dieu a disposée, afin que nous y éprouvions notre foi et que nous y ressentions la consolation que donne le pardon et l'amour de Dieu. S'il ne s'agit pas de réaliser un idéal de vie en dehors du monde, dans les formes ascétiques et monastiques, s'il est licite d'asseoir notre vie dans le domaine des « biens permis », il ne faut pourtant *pas s'y laisser absorber*. Approfondissons le quiétisme de Luther. Nous en distinguons deux faces: la *forme idéaliste* et la *forme altérée*.

β) *Le quiétisme de Luther.*

1. sa forme idéaliste: l'insouciance de la foi.

En partant de sa piété quiétiste, nous comprendrons le dualisme radical par lequel Luther scinda la vie en un domaine purement spirituel et un autre soumis à la loi naturelle; l'un le champ de la liberté, l'autre la sphère de la contrainte ; l'un le royaume de l'âme, l'autre l'enclos des choses physiques ; l'un se confinant dans les limites de la religiosité la plus individuelle, l'autre comprenant la vie publique; l'un réglementé par la « lex Christi », l'autre par la « lex naturae ». C'est surtout dans *les commencements héroïques de sa carrière* que Luther, dominé par l'idéalisme de sa foi, poussa ce contraste à l'extrême. Son point de vue purement religieux surpassa encore le dualisme transcendental de la conception catholique. Dans le « traité de la liberté » nous l'avons vu donner une âpreté inouïe à ce contraste.

Le quiétisme que nous découvrons au fond de ce dualisme, nous l'avons déjà constaté et expliqué en recherchant la base de la liberté religieuse. Ce quiétisme se présenta à nos yeux avant tout comme une souveraine *indifférence à l'égard de la morale*[1]). La mentalité toute religieuse du croyant semblait ne laisser qu'une place bien médiocre à l'ac-

[1]) V. p. 133 ss.

tivité morale. Ce qu'il porte en lui en fait d'impulsions à agir se consume en pure réceptivité: « versatur in recipiendo a Deo bona ». Ce quiétisme nous expliquera maintenant l'attitude détachée, presque passive que Luther observa vis-à-vis des puissances de la vie extérieure. Puisque Dieu a fait le monde, comme il est, il faut le subir, dit Luther, comme on subit les variations de la température et des saisons. Le monde est un théâtre de la vie spirituelle, un cadre dans lequel nous devons faire l'expérience de notre certitude religieuse et prouver notre charité à l'égard du prochain. Voulues par Dieu, les choses terrestres prennent la forme d'un organisme de fonctions naturelles et utiles, mais n'ont au fond aucune raison d'être en soi. Son point de vue changera plus tard.

a) Le quiétisme de Luther dans les entreprises réformatrices

Luther fit preuve d'une grande insouciance, lorsqu'il s'agit de *mettre en pratique* les grands principes de la Réforme. *Fr. Naumann*[1]) ne voudrait même pas lui accorder le titre de « réformateur ». De fait, Luther n'avait pas de programme. Il ne se souciait guère de créer un nouvel état de choses. Il détestait les esprits forts qui se vantaient de faire table rase. Il n'avait pas le sentiment d'être appelé par Dieu à de grandes choses et, s'il portait en lui une âme vibrante au contact de toutes les grandes questions de son temps, il était pourtant plus prophète que novateur et organisateur. C'est presque contre son gré que la puissance logique de sa pensée religieuse étendit de plus en plus le champ de son action. Comme il l'a dit plus d'une fois, il ne demandait pas à conduire les hommes, mais à être conduit par Dieu, sans se préoccuper de savoir, où Dieu le mènerait.

Pour cette raison, les entreprises réformatrices de Luther portèrent toutes un *caractère provisoire*[2]). On le

[1]) « Die Freiheit Luthers », 1918, p. 13. — cf. *Heiler:* « Luthers rel.-gesch. Bedtg. », p. 11: « Luther ne fut ni un «Innovator»... ni un « Repristinator » (à la manière des anabaptistes qui voulaient copier servilement les formes de l'Eglise primitive) « on pourrait même se demander, si on peut avec justesse le désigner comme réformateur ».

[2]) cf. *Trœltsch:* « Kultur der Gegenwart », p. 280 ss.

vit, lorsqu'il fallut *constituer l'Eglise* naissante et réorganiser son culte.

Rien n'est, sous ce rapport, plus suggestif que *l'idée de l'Eglise*, telle que Luther la conçut. Il lui donna une orientation toute intérieure. Elle ne renferme plus, comme l'Eglise catholique, des matérialités sacrées ni aucun système de droit. Elle concentre tout son intérêt sur les choses les plus personnelles. Elle est une communion spirituelle, invisible. L'Eglise visible, embrassant les peuples chrétiens, constituant une unité de culture et de traditions communes, délimitant le christianisme en l'opposant à la religion des Turcs ou des Juifs, ne peut être l'Eglise dans le vrai sens évangélique. Elle n'en porte que le nom. La chrétienté spirituelle, l'Eglise invisible, par contre, se trouve partout, où les forces et les biens religieux forment un lien vivant qui environne la communion des croyants. Quoique imperceptible aux sens, elle n'en est pas moins une réalité au sein du monde visible. Elle contient les forces vitales qui remontent à Christ et agit dans les personnalités chrétiennes, qui, en contact personnel avec lui, ne demandent qu'à communiquer à leurs prochains et avant tout aux âmes chancelantes et altérées les ondes puissantes de la vie puisée dans l'Evangile. C'est ainsi que Luther envisageait l'Eglise avant tout sous l'angle de la vie personnelle. Alors toutes les institutions extérieures, ministère, culte, constitution, ne peuvent apparaître que comme les ombres platoniennes de l'idée maîtresse de l'Eglise. Cet idéalisme grandiose explique le quiétisme et l'insouciance de Luther à l'endroit des formes extérieures que prit la nouvelle Eglise.

Sa *constitution* ne le préoccupa pas grandement. Dans la « Deutsche Messe » de 1526, Luther reconnut expressément la nature temporaire des mesures qu'il proposa d'appliquer pour l'organisation extérieure de l'Eglise: « Les constitutions[1]) doivent servir à l'avancement de la foi et de la charité ». Si elles n'y contribuent pas, qu'on les rejette « comme de vieux souliers éculés », car « ces constitutions sont choses tout extérieures »[2]). Ce n'est qu'en 1529

[1]) « Ordnungen ».

[2]) Ed. d. W. 19, 72 ss.

que la « constitution des Eglises saxonnes »[1]) parut à la suite d'une enquête que Luther avait recommandée à l'Electeur de faire faire sur l'état des Eglises de son pays. En 1528, le réformateur publia une « instruction pour les visitateurs »[2]). On n'a qu'à relire ce document pour se rendre compte de la tranquillité confiante et de la modération avec laquelle Luther voulut que l'on procédât[3]). L'enquête elle-même n'eut rien d'inquisitorial ou de coërcitif. Les réformes ne furent imposées de force qu'en cas d'abus scandaleux. La plupart des ministres et des instituteurs firent d'ailleurs preuve de bonne volonté. Quant aux adhérents de l'ancien état de choses, on les laissa vivre en paix, en se bornant « à les recommander à Dieu »[4]). Dieu devait mener à bonnes fins les réformes provisoires. Luther s'en remettait entièrement à sa sagesse: *Quiétisme!*

En ce qui concerne la *réorganisation du culte*, la même retenue s'y manifesta. La réforme effective ne répondit aucunement aux principes liturgiques que Luther avait exposé dans ses écrits de 1522[5]), de 1523[6]) et de 1526[7]), en les déduisant de sa conception évangélique. Il accommoda la refonte liturgique aux besoins momentanés. Il remit à plus tard les innovations qui auraient pu froisser la susceptibilité des faibles: « Si certains demandaient le sacrement en dehors du dimanche, qu'on célèbre donc pour eux

---

[1]) Sächsische Kirchenordnung.

[2]) « Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen. » Ed. d. W. 26.

[3]) C.-A.-H. *Burckhard:* « Geschichte der sächsischen Kirchen- u. Schulvisitation » v. 1524-1545; 1879.

[4]) «Gott befohlen». *Kurtz*, «Lehrbuch der Kirchengeschichte» II, p. 31.

[5]) « Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen u. anderer Neuerung. » Ed. d'E. 28, 304 : « Ce n'est pas une chose » — il s'agit de l'élimination des parties de la messe qui concernent le sacrificium — « que l'on peut faire ou laisser ; il faut l'abolir, au risque de scandaliser les fidèles. »

[6]) « Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde. » Ed. d. W. 12, p. 31 ss. « Formula missae et communionis pro ecclesia Vittebergensi. » Ed. d. W. 12, p. 197 ss.

[7]) « Deutsche Messe u. Ordnung Gottesdiensts, zu Wittemberg fürgenommen. » Ed. d. W. 19, p. 44 ss.

la messe; car en ces matières on ne peut imposer ni loi ni but »[1]).

Dans les *8 sermons* qu'il fit à Wittemberg, à son retour de la Wartbourg, il exigea que l'on attendît l'effet que la Parole de Dieu devait immanquablement exercer sur le cœur des fidèles. La messe croulerait un jour devant la puissance de la Parole. Comme tout acte cultuel devait, à son avis, procéder de la foi et de la conscience, on ferait bien de retarder toutes les réformes jusqu'à ce que les âmes fussent gagnées par la vérité et que la raison approuvât les innovations. Voilà encore le *tempérament quiétiste qui s'accommode du provisoire.*

Autre exemple: Luther avait lui-même proposé l'introduction d'un *culte pour chrétiens avancés*, dans le genre de ce que Ph.-J. Spener devait plus tard appeler les « collegia pietatis ». Mais lorsque Lambert d'Avignon voulut réaliser cette innovation dans l'Eglise de Hesse, Luther en dissuada le landgrave: « Je sais bien », écrit-il, « et j'en ai déjà fait l'expérience, que les rites et les usages que l'on introduit trop vite ne réussissent que rarement..... il y a un abîme entre prescrire et mettre en pratique »[2]).

La même hésitation empêche Luther d'abolir les nombreuses *fêtes de l'Eglise catholique.* Il avait bien demandé dans son «manifeste à la noblesse», que l'on supprimât toutes les fêtes et que l'on s'en tînt uniquement au dimanche[3]). Mais, en 1539, dans son écrit: « Des conciles et Eglises » il reconnut que pour les jeunes gens, pour l'homme inculte et pour la masse du peuple[4]), il était indispensable d'observer certains jours de fête, afin que l'« histoire » leur fût gravée dans la mémoire et que les matières de la prédication fussent convenablement réparties[5]). Finalement il maintint, outre les grandes fêtes de la chrétienté, 3 fêtes de la Vierge, celle de St-Jean-Baptiste, de l'archange St-Michel, des apôtres et de Ste-Marie-Madeleine.

---

[1]) Ed. d. W. 12, 37.
[2]) Ed. d. W. 81 cf. *Rietschl*, « Lehrb. d. Liturgik » I, 40.
[3]) Ed. d'E. 21, 329.
[4]) « Pöbel ».
[5]) Ed. d'E. 25, 273.

b) Comment le quiétisme de Luther se manifeste dans sa conception de la civilisation humaine.

Cependant la régénération non seulement de l'Eglise, mais de tout le « *corpus christianum* » s'imposait. L'orientation foncièrement religieuse devait tout naturellement amener le prophète à opposer à l'idéal médiéval, à l'impérialisme de la civilisation catholique, une *nouvelle direction de toute la vie*. Le système catholique avait englobé le monde empirique avec toutes ses tares, mais lui avait superposé l'idéal de la perfection ascétique et contemplative. Luther conserva l'universalisme médiéval. Il ne songea aucunement à laisser libre cours aux aspirations temporelles, pour ne se consacrer lui-même qu'aux choses spirituelles. Lui aussi maintint l'idéal d'une civilisation chrétienne intégrale. Mais s'il voulait christianiser toute la vie culturelle, il prétendit le faire au moyen d'une morale plus intense et plus conforme aux principes de la foi évangélique. Tous les corps sociaux devaient rentrer dans ce vaste cadre d'une société chrétienne, avant tout les trois grandes « hiérarchies »: celle des autorités civiles (princes, noblesse, fonctionnaires), celle du ministère évangélique et celle de l'ordre domestique (« Hausstand ») à laquelle Luther rattacha la masse des travailleurs et les domestiques. Chacune de ces institutions devait servir les autres pour l'amour du Christ. Pendant un certain temps, Luther attendit d'un concile national la réalisation définitive de ce vaste programme d'évangélisation. On pourrait nous objecter que, dans son « manifeste à la noblesse de nation allemande », Luther a, précisément en vue du concile, développé un plan de réformes politiques et sociales qui décèlent un esprit d'innovation très prononcé et ne témoignent aucunement d'un tempérament quiétiste. Mais ne fut-ce pas, à son corps défendant et contre les dispositions de sa nature, qu'il devint une puissance organisatrice et politique? Il le devint parce que, voyant l'ascendant qu'il exerçait sur sa nation, il ressentait intimement la responsabilité qui lui incombait, le devoir de canaliser le fleuve bouillonnant des esprits qu'avait déchaînés son initiative prophétique. Et, qui plus est, dans ce manifeste, il ne s'agit pas, au fond, d'une tentative pour

laïciser les formes extérieures de la vie. Nous y démêlons une volonté essentiellement religieuse. C'est toujours la liberté chrétienne dont l'auteur, en principe, attend non seulement le fondement, mais l'accomplissement de la Réforme dans tous les domaines de la vie. C'est l'idéal de la charité purement religieuse qui domine l'ensemble de ses projets. En exposant aux magistrats et aux princes le programme détaillé de réformes qu'il attend d'eux, il leur fait sentir la sainte responsabilité qui leur incombe, leur tâche étant conforme à la dignité qui leur revient de Dieu.

Dans le tableau des devoirs domestiques que Luther ajoute à son « catechismus minor », le but de toute la vie collective est définie par cette considération toute religieuse: « auf dass wir ein *geruhiges, stilles* Leben führen mögen in aller *Gottseligkeit* und Ehrbarkeit »[1]). Luther ne recommande-t-il pas, par ces paroles, *l'extension du quiétisme individuel à toute la collectivité chrétienne?*

La Providence divine ayant fondé cette société qu'unit la charité, sur l'ordre naturel du droit et de la contrainte, c'est à l'*Etat* que, par le ministère des pouvoirs publics, revient la tâche de maintenir la paix, l'ordre, la propriété, la religion, en un mot, de réaliser le bien public[2]). En lui-même l'Etat, quoique d'institution divine, n'intéresse point l'état d'âme religieux. Pourtant la loi naturelle, dont il procède, se trouvant inscrite sur la seconde table du Décalogue, il se rattache ainsi aux décrets divins. Luther laisse à Dieu le soin de parfaire l'accord entre les deux tables. Le réformateur s'en remet donc à l'Etat et lui attribue une importance qu'il n'avait pas jusqu'ici. Luther n'avait pas impunément sapé l'autorité de la hiérarchie romaine. Selon une loi naturelle qui se révèle dans tout le parcours de l'histoire, l'amoindrissement de la puissance ecclésiastique, comme par un jeu de balances, sert automatiquement à augmenter le pouvoir de l'Etat.

---

[1]) Il est impossible de traduire ce passage dans toute sa saveur et avec toutes ses nuances: « geruhiges », par exemple, n'est pas identique à « ruhiges ».

[2]) *Tröltsch*, o. c., « Sociallehren », p. 330, définit comme « eudémonisme social » le but que Luther assigne à l'Etat.

Pour le reste, voici en quoi, pour Luther, consiste *la mission de l'Etat*: C'est à lui, au « grand frère », que le réformateur confie avant tout le soin de protéger l'Eglise. L'Eglise, institution de salut, visible seulement dans la Parole et les sacrements, se bornant à sa mission pédagogique d'éclairer les autorités civiles par l'Evangile et de catéchiser les masses incultes, remet ses intérêts entre les mains de l'Etat et s'en rapporte au bras séculier pour défendre la foi contre les hérétiques, comme il a le devoir de protéger l'ordre public contre tous les perturbateurs, et la morale contre les « abominationes externae » de scélérats impurs. L'Etat devra aussi abriter sous ses ailes la vie des chrétiens qui, refusant de résister aux méchants selon les indications du Sermon sur la Montagne, risqueraient d'être exploités ou persécutés par ceux-ci. Enfin l'Etat sera chargé de toutes les questions d'ordre extérieur qui concernent l'administration de l'Eglise. Dans son commentaire de l'épître aux Romains, Luther avait, déjà en 1515, fait la réflexion suivante: « Il me semble que les puissances temporelles sont plus qualifiées que les puissances spirituelles. Il serait peut-être plus sûr de confier le bien de l'Eglise à l'Etat. »[1])

Mais ce ne sont pas seulement des motifs d'ordre administratif qui déterminent Luther. Son *idéalisme quiétiste* est en jeu: L'Etat doit assumer la direction de l'Eglise[2]), afin que les fidèles puissent consacrer toute leur attention à ce qui est réellement important. C'est ainsi qu'a été conclue en Allemagne luthérienne l'alliance entre la politique et la religion, comme entre l'Etat et l'Eglise, maintenue si étroite jusqu'à nos jours. C'est ainsi que

---

[1]) Ed. *Ficker* II, 300.

[2]) Luther avait, un moment, songé à un épiscopat évangélique, mais comme il ne savait à qui confier les fonctions d'évêque et de « visitateur », il pria l'Electeur « comme étant l'autorité instituée par Dieu », de vouloir bien désigner des personnes compétentes. (Préface de l'« instruction pour les visitateurs », 1528 ; ed. d. W. 26.) En 1542 il publiera un petit traité: « modèle pour l'élection de véritables évêques chrétiens », et il y désignera les princes comme « évêques de pis-aller » (« Notbischöfe »), cf. Hauck: Real-Encyklopaedie (Art. Luther de *Köstlin)* XI, 735, 739.

l'Eglise luthérienne est devenue un étrange amalgame de liberté morale et de soumission passive aux gouvernements. Car si, en théorie, pour Luther, Christ et sa Parole gouvernent cette Eglise d'Etat ou, si l'on veut, cet Etat évangélique, en pratique, ce sont les princes et les théologiens auxquels revient le devoir de diriger les destinées de la société chrétienne.

Une fois encore, le *quiétisme* de Luther se décharge de toutes préoccupations périphériques. Mais le rôle de l'Etat ne se borne pas à remplir ce mandat ecclésiastique. C'est à l'Etat territorial et centralisé que le réformateur attribue *la mission de conduire la masse* et de maintenir l'ordre extérieur, dans une société, où le péché originel a introduit des troubles et des tares. Dans ce monde il faut « des bourreaux et des geôliers »[1]). C'est le rôle que Dieu a assigné à l'Etat. Dans son écrit « sur le pouvoir séculier »[2]) qui était dédié au duc Jean de Saxe, Luther traita même les princes de « bourreaux et sergents » au service de Dieu[3]).

Il faut pourtant reconnaître que Luther ne veut pas seulement voir les masses dirigées et bridées par l'Etat. L'autorité doit aussi prendre sur elle de pourvoir à l'éducation des populations. « Des écoles, s'écrie-t-il, des écoles dans les villes et dans les hameaux! » Aux princes de les instituer. Voilà aussi un devoir essentiel de l'Etat.

Quant *aux sujets*, leurs obligations leur sont tout naturellement assignées dans cet organisme patriarcal. Ils doivent *obéissance et respect* à cette institution d'ordre surnaturel. Ils ne doivent jamais[4]) résister à l'absolutisme d'un gouvernement qu'ils savent chargé d'une mission religieuse. Il est juste de dire qu'à côté de cette conception de l'obéissance due aux autorités qui, finalement, prédomina

---

[1]) « Henker und Stockmeister ».

[2]) Ed. *Delius*, p. 120.

[3]) « Darum muss er auch solche hochgeborene reiche Henker und Büttel haben. »

[4]) Nous n'avons pas à examiner ici les cas exceptionnels dans lesquels Luther admet la résistance. Cela ne rentre plus dans notre sujet.

dans sa pensée, Luther en avait développé une autre plus conforme au principe de la liberté chrétienne. Dans le « Sermon sur les bonnes œuvres » elles se trouvent l'une auprès de l'autre, sans se mêler. L'une — disons la théorie patriarcale — se rattache à l'interprétation du 4e commandement et se résume dans cette thèse: « Chacun doit être gouverné et doit être soumis à d'autres ». Tous les sujets sans exception doivent donc obéissance au gouvernement temporel, institué par Dieu pour le bien de *tous* les hommes. Dans le § 14, par contre, où Luther proclame l'affranchissement du chrétien de toutes les lois, une distinction est faite entre le sujet chrétien et celui qui ne l'est pas. Le premier est, en principe, affranchi, car, selon 1 Tim. 1, 9, la loi n'est pas faite pour le juste. Luther identifie très naïvement « le juste » avec « le croyant », et vient à dire: « Si nous avions tous la foi, nous n'aurions pas besoin de la Loi »[1]). L'autorité des magistrats n'est donc pas établie pour tous, mais seulement pour ceux d'entre les chrétiens qui pourraient abuser de leur liberté, pour ceux qui, enfants mineurs, ne sont pas encore mûrs pour une vie dans la foi, et enfin pour les méchants et les impies. Luther a repris cette théorie, plus artificielle que celle basée sur le décalogue, mais inspirée par les principes absolus du Nouveau-Testament et particulièrement du Sermon sur la Montagne, dans le traité: « Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorchen muss »[2]). Dans cet écrit, nous voyons s'opposer deux mentalités: le bon-sens du paysan thuringien qu'est Luther, doit reconnaître que la puissance de tout Etat est constituée pour défendre le droit; d'autre part, la conscience éclairée par l'Evangile demande que la charité chrétienne *se soumette librement à la contrainte* et renonce à l'application du droit. Ainsi, dans cet ordre d'idées aussi, c'est une solution quiétiste à laquelle aboutit Luther. Le chrétien, en principe, affranchi de toute obéissance envers la loi, s'y soumet pourtant docilement, «par charité», par condescendance pour ceux qui ont besoin d'être gouvernés au moyen de la contrainte. L'obéissance, pour le

[1]) Ed. *Clemen* I, 238.
[2]) Ed. d'E. 22, 59.

chrétien, n'est pas un acte dicté par la loi, mais une expression de sa charité. Pendant l'exil de Luther à la Wartbourg les révolutionnaires de Wittemberg mirent en pratique ces vues évangéliques du réformateur, et Mélanchthon [1]) lui-même donna son adhésion à un radicalisme qui, dépassant délibérément le point de vue de Luther et niant l'institution divine de l'Etat, tenta de créer une société chrétienne, affranchie de l'Etat et de ses lois. Ce fut cet extrémisme, repris un peu plus tard par les anabaptistes et les paysans révoltés, qui effaroucha Luther et le refoula sur le terrain du Décalogue et du précepte patriarcal: que chacun se soumette! Mais que ce soit par charité, ou par obéissance que le chrétien doive s'incliner devant les autorités, c'est dans la *même mentalité quiétiste* de Luther que se rejoignent les deux conceptions. Dans sa vie publique, le chrétien sera un excellent fonctionnaire, un soldat discipliné, un sujet humble et facilement gouvernable : L'accomplissement de ses devoirs civiques est toujours en même temps un acte de piété. Mais, au fond, tous ces problèmes n'intéressent ni ne troublent l'âme qui n'a cure que de son salut.

Ce que nous venons de constater au sujet de la théorie politique de Luther s'applique automatiquement à *ses vues sociales*. En examinant son opinion sur la vocation terrestre, nous avons déjà fait remarquer [2]) qu'il avait engagé le chrétien à se tenir au degré de l'échelle sociale qui lui était assigné et de s'accommoder des conditions de vie qui lui étaient faites. En se conformant à l'ordre social établi, il ratifierait un arrêt de la Providence elle-même [3]). Les problèmes de la *guerre des paysans* trouvèrent un Luther tout décontenancé. Ce professeur de théologie de Wittemberg ne savait que faire des revendications sociales, des réclamations agraires, des doléances concernant les droits de chasse, de forêts, de pêche, etc., de tout ce programme

---

[1]) cf. *K. Müller:* « Luther u. Melanchthon über das jus gladii », 1521. (Festschrift für Hauck.)

[2]) p. 143 ss.

[3]) Op. lat. IV, 109: intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum ». Ibid. 112 : « nostrum est, ut vocanti Deo pareamus ».

qui se présentait sous le titre incompris de la liberté chrétienne et que le prédicateur *Hubmaier*, dans les XII articles des paysans de Souabe, avait rédigé sous le couvert de l'Evangile. Comme un médecin qui voudrait couper une fièvre ardente par des remèdes de bonne femme, Luther renvoya les paysans en leur donnant le conseil de St-Paul: Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures! Son évangile se récusait à régler ces différends temporels. Dieu n'était pas un Dieu de désordre, mais de paix [1]). La liberté que Rousseau devait proclamer deux cents ans après lui, eut été chose inconcevable pour Luther. La *liberté spirituelle*, telle qu'il la comprenait, se mariait facilement à *l'esclavage* et à la *subordination aux princes*. Finalement Luther traita les paysans révoltés de brigands et de meurtriers et engagea les seigneurs à gagner le ciel en les assommant. Sa missive qu'on a qualifiée de « document historique accablant pour le protestantisme » [2]) n'est qu'un appel barbare à la guerre sociale, et cela au nom de l'ordre.

Luther n'entrevit d'autre solution que la soumission absolue des serfs. *Pourvu que leur âme soit libre!* Pour caractériser ce *quiétisme social* des populations de tradition luthérienne, on pourrait rappeler le mot savoureux de l'ironiste mystique qu'est *Kierckegaard* qui traita ces esprits subalternes de petits animaux domestiques chrétiens [3]). Le *luthéranisme* n'a jamais su concilier le christianisme avec *l'évolution démocratique* des temps modernes. Très particulariste, il s'unit aux partis réactionnaires. L'esprit révolutionnaire lui semble, de prime abord, condamnable comme un empiètement sur la direction providentielle du monde. Tandis que le calvinisme aboutit à une organisation sociale remarquable, le luthéranisme rejette tout socialisme chrétien. C'est ce qui, d'autre part, explique la méfiance légitime et l'antagonisme acharné que, de nos jours, le socialisme politique, dans les pays luthériens, professe et pratique à l'égard des Eglises [4]), tandis que chez les nations

[1]) 1. Cor. 14, 33.

[2]) *F. Naumann*, « Die Freiheit Luthers », p. 25.

[3]) « Christliche Haustierlein ».

[4]) Lors d'une démonstration communiste d'enfants (!) à Berlin en juillet 1921, on arbora entre autres une pancarte portant l'inscrip-

réformées la tendance démocratique non seulement fut parfaitement capable de s'unir à l'esprit chrétien, mais lui emprunta même ses principes directeurs. Cette absence d'esprit social et ce sentiment antidémocratique procède de la tendance quiétiste de Luther: le chrétien n'est-il pas roi en son âme? Pourquoi son individualisme purement religieux s'engagerait-il dans l'engrenage de la vie politique et sociale? Le salut individuel primant toutes autres considérations, le croyant se reposera dans la félicité reconnaissante du salut obtenu gratuitement. La liberté du chrétien est un idéal de vie qui, de toutes parts, déborde les confins de l'Etat, de l'Eglise, de la Société.

Même conception patriarcale et transcendentale, même rupture des cadres de la vie empirique, quand il s'agit de définir *la vie économique* du chrétien: Guidé par un esprit étroitement corporatif, celui-ci remplira consciencieusement sa tâche. Il s'abstiendra d'entreprendre des opérations financières. Comme l'Eglise du Moyen Age, Luther, dans son « grand sermon sur l'usure » de 1520 [1]), taxa d'usuraire le fait de prélever les intérêts d'une somme prêtée: « Celui qui prête, ne doit *pas* prendre plus qu'il n'a prêté; cela serait de l'usure ». Il était même d'avis que l'achat de rentes constituait un crime de ce genre [2]). Il s'attaqua au capitalisme des Fugger: « Cela ne peut être ni juste ni conforme à la volonté de Dieu, que des biens si immenses et si royaux se trouvent sur un tas ». « Le commerce lui semble illicite pour autant qu'il n'est pas directement lié, soit à l'agriculture, soit à l'industrie. Il veut que l'équité règne dans la vie sociale. » [3])

Dans sa *vie professionnelle* le fidèle se soumettra [4]),

---

tion suggestive: « Weg mit dem Schwindel von Gott u. Obrigkeit ». N'est-ce pas toujours contre l'accouplement luthérien de la religion et du pouvoir politique que se porte l'effort révolutionnaire ?

[1]) Ed. d. W. 6, 36-60.

[2]) Ed. d'E. 20, 109.

[3]) *Ehrhardt*, o. c., Revue de métaphysique et de morale, 1918, p. 638.

[4]) « sich schicken ».

comme toujours, humblement à ce qui est un décret de la Providence divine. Si nous accomplissons les devoirs de notre vocation, le sentiment de témoigner à Dieu notre obéissance et de nous conformer à une destinée divine, primera l'idée que nous avons à remplir une tâche ici-bas. L'intérêt professionnel que nous pourrions porter à notre travail, s'effacera devant l'intérêt religieux primordial: quiétisme!

La *vie domestique* du croyant se fonde, elle aussi, sur le principe patriarcal d'autorité. En interprétant le 4e commandement dans le « sermon sur les bonnes œuvres »[1]), Luther préconise une éducation basée sur l'autorité des parents. Ceux-ci ne doivent se lasser de résister à tous les caprices des enfants et même de briser leur volonté personnelle. Les enfants obéiront pour l'amour de Dieu, et « dans la parole et la volonté des parents, ils reconnaîtront la parole et la volonté de Dieu »[2]). « Le père doit punir son enfant comme un juge, l'instruire comme un docteur, le sermonner comme un pasteur ou un évêque »[3]).

Enfin la *vie scientifique et artistique* n'a d'attrait pour lui que dans la mesure, où elle sert à l'édification des chrétiens ou à l'utilité publique. La destination religieuse en est le motif essentiel. La philologie ne l'intéresse que parce qu'elle lui enseigne à comprendre les Ecritures. De tous les philosophes antiques, il n'y a que Cicéron qui trouve grâce devant lui. Son « De officiis » lui semble être un livre excellent par sa tendance éthique. Il se défie de la science qui, en sondant les « causae secundae », détourne l'attention des vérités religieuses et essentielles. Que l'on use de la philosophie, du bout des doigts, comme d'une ombre ou d'un jeu ou comme de la justice civile. Satan n'a-t-il pas corrompu Eve par un « quare »? Il vaut mieux tomber à genoux et prier un Notre-Père que de philosopher. Pour les arts aussi, Luther a peu d'entendement. En Cranach il estimait plus le brave homme que le peintre. S'il cite une fois la manière de peindre d'Albert Dürer, c'est uniquement pour y rattacher une application homilétique.

---

[1]) Ed. *Clemen* I, p. 273 ss.
[2]) Grand catéchisme: 4e commandement.
[3]) Ed. d'E. 36, 119 s.

Il n'a pas un mot d'admiration pour le grand art de la Renaissance qu'il a pourtant entrevu en Italie. Et s'il aime la musique, c'est encore parce qu'il y voit un moyen d'exhaler son sentiment religieux et d'édifier les chrétiens.

Nous voyons donc que, dans tous les domaines, Luther sépare la personnalité chrétienne d'une part et de l'autre ses devoirs qui découlent de l'ordre naturel et doivent être accomplies dans un monde entaché du péché originel, où le droit, la contrainte, les armes, les tribunaux, le serment, le commerce, la propriété sont de rigueur. L'âme chrétienne ne sera jamais encagée dans le domaine de la lex naturae.

Ce quiétisme luthérien eut pour l'évolution de la culture allemande des conséquences énormes[1]). Pour s'en convaincre, on n'a qu'à confronter avec elle le type sociologique du calvinisme qui, fondé sur la notion de l'activité chrétienne, réalisa mieux que le schème luthérien l'équilibre entre l'initiative individuelle et les exigences de la communauté et aboutit à un nouvel idéal de la civilisation occidentale s'opposant à la solution moyenâgeuse du catholicisme et au type patriarcal du luthéranisme. M. *Vermeil* fait remonter à ce caractère du luthéranisme l'alliance parfaite entre le christianisme germanique et le *militarisme* prussien[2]). « C'est la Réforme luthérienne qui crée l'absolutisme. C'est elle qui discipline le peuple, qui le discipline pour toujours, qui se soumet l'ordre social tout entier et utilise tous les moyens de contrainte que lui offrait l'Etat, qui crée l'idéal de la subordination complète de l'individu à l'Etat et aux exigences de la communauté ». Le romancier allemand bien connu, *Thomas Mann*, démontre, lui aussi, dans ses « Considérations d'un antipolitique », combien Luther a contribué à détourner l'Allemagne de la vie politique en l'orientant vers la vie intérieure, et il fonde

---

[1]) C'est *Trœltsch* qui, dans ses différents ouvrages, l'a démontré.

[2]) Foi et Vie, cahier B. Nos du 16. 12. 20 et du 1. 1. 21: « La crise morale dans l'Allemagne d'après-guerre ». Comparez l'étude du même auteur: « La pensée religieuse de Trœltsch; le christianisme et la civilisation » (Revue d'histoire et de philosophie religieuse, mars-avril 1921), p. 163 ss.

toute sa théorie antidémocratique sur le fait que la masse allemande dédaigne d'avoir des opinions politiques individuelles et demande à se soumettre au « peuple métaphysique », c'est-à-dire à la partie de la nation où réside sa vie politique la plus haute et qui renferme la vraie volonté de l'ensemble.

L'attitude personnelle de Luther, son insouciance politique[1]) qui contrasta si manifestement avec l'esprit d'initiative et l'activité politique de Zwingli et de Calvin, du landgrave Philippe de Hesse et de Jacques Sturm, le diplomate strasbourgeois, répondit parfaitement aux principes de piété quiétistes que nous venons de développer: Luther, par religiosité, était *apolitique*. Renfermé dans la cité de Dieu, il resta presque indifférent aux préoccupations de la vie nationale et publique qui pourtant surgirent, inattendues, nombreuses, inquiétantes des flots mugissants qu'avait déchaînés la nouvelle annonce de l'Evangile. Il ne renonça pas seulement, pour lui-même, à établir un programme politique, il repoussa aussi les méthodes de réforme violentes que certains adhérents lui suggéraient. Il refusa l'appui de *Sickingen* qui ne demandait, qu'à mettre son épée au service de la Réforme. Pourquoi le glaive? Dieu agira, sa Parole prévaudra! Il ne répondit même pas à *Ulric de Hutten* qui, en décembre 1520, voulut le gagner pour ses plans révolutionnaires. Il écrivit à Spalatin : « Tu vois bien ce que désire Hutten. Pour ma part, je ne voudrais pas que la violence et l'effusion du sang luttassent pour l'Evangile. C'est par la Parole que le monde a été vaincu et que l'Eglise a été sauvée. Par la Parole elle sera restaurée »[2]). Autre exemple: Ayant quitté la Wartbourg contre la volonté de l'Electeur Frédéric, il lui adresse, la veille de son retour à Wittemberg, le 5 mars 1522, une lettre datée de Borna qui est un monument impérissable de la liberté chrétienne, telle que Luther l'avait proclamée et telle qu'il la vivait. Nous y retrouvons ses deux aspects: l'héroïsme et le quiétisme: «Je viens vers Wittemberg sous une garde plus haute que celle

---

[1]) *Brieger :* « Die Reformation, ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte », 1914.

[2]) *Hausrath*, o. c. I, 344.

de l'Electeur. Je n'ai aucunement l'intention de demander la protection de Votre Grâce Electorale. J'estime, au contraire, que je pourrai mieux couvrir V. G. E. que V. G. E. ne pourra me couvrir... Dans toute cette affaire le glaive ne peut ni conseiller ni aider. Dieu seul, en cette occurrence, peut agir, et toute inquiétude ou entremise des hommes est inutile. Celui qui a le plus de foi, pourra le mieux protéger. Comme je sens que V. G. E. est encore de foi trop faible, je ne puis pas considérer V. G. E. comme étant la personne qui pourrait me défendre ou me sauver..... Pour remédier en cette affaire « (il s'agissait des troubles provoqués par Karlstadt et les iconoclastes), « V. G. E. ne doit rien entreprendre. Car Dieu ne veut ni ne peut souffrir les inquiétudes et les mesures de V. G. E., ni les miennes. Il veut qu'on lui remette tout entre ses mains. Que V. G. E., devant les hommes[1]), agisse ainsi : Qu'elle se soumette, en tant qu'Electeur, aux autorités supérieures, qu'elle laisse gouverner S. M. J. dans ses villes et territoires en tout ce qui concerne les corps et les biens[2]), comme l'exige la constitution de l'Empire et qu'elle ne s'oppose ni ne résiste au pouvoir établi. Car personne n'a le droit de saper l'autorité ou de la refréner, sinon celui qui l'a instituée. Ce serait se révolter contre Dieu »[3]). — Plus tard, Zwingli et le landgrave de Hesse avaient projeté une alliance de tous les adversaires de Charles-Quint, une ligue comprenant même le Danemark, l'Angleterre, la Bohême, la Hongrie et — la Turquie. Luther refusa de la couvrir de son nom. Il engagea au contraire la nation à soutenir l'empereur contre les Turcs. Ainsi ce ne fut pas seulement la doctrine de la Ste-Cène qui détermina la *politique européenne*[4]). Le *quiétisme loyaliste* de Luther y eut sa part. — Bientôt une autre question se présenta, celle de savoir, si les princes et les états protestants avaient le droit de *se défendre*, les armes à la main[5]), contre

---

[1]) C'est-à-dire : dans la sphère naturelle.

[2]) Voici bien le dualisme ainsi que nous l'avons décrit.

[3]) *Etzin:* « Martin Luther aus Luthers Schriften, Briefen u. zeitgenössischen Quellen », 1917, p. 76 s.

[4]) *F. Naumann*, o. c., p. 35.

[5]) cf. *H. v. Schubert:* « Bekenntnisbildung u. Religionspol., 1520-30 », p. 183 ss. — *K. Müller:* « Luthers Aeusserungen über das

une agression de l'empereur, représentant l'autorité supérieure et divine. Elle fut longtemps et âprement débattue. Ce ne fut qu'à leur corps défendant, que les théologiens luthériens se rangèrent à l'avis affirmatif des jurisconsultes. En 1531 seulement, l'alliance protestante de Smalkalde put être conclue[1]).

La vrai attitude du chrétien à l'égard d'un gouvernement qui serait infidèle à la Parole de Dieu, consisterait donc à souffrir et à ne pas se révolter contre une tyrannie impie, parce que sa puissance ne s'étend qu'aux corps et aux biens, mais n'a aucun droit de dicter sa loi aux âmes: « Peut-être, selon le droit impérial, est-il permis aux princes de résister en armes à S. M. impériale, mais selon l'Ecriture, il en est autrement. Nul chrétien ne saurait avoir le droit de s'élever contre l'autorité, celle-ci fût-elle injuste »[2]). Lorsqu'après Worms, le duc George de Saxe, catholique fervent, interdit les écrits de Luther, celui-ci publia son fameux traité: « sur l'autorité temporelle et jusqu'à quel point on lui doit obéissance »[3]). Il y enseigna *la résistance passive:* ne pas livrer les écrits, mais supporter les peines que la désobéissance attirerait sur la tête des fidèles[4]). Il recommanda à son prince-électeur de se soumettre comme vassal à l'empereur, son suzerain, l'incarnation de l'unité nationale[5]) et, le cas échéant, de lui sacrifier son territoire selon le principe du Sermon sur la Montagne: « pallium cedendum est tollenti tunicam »[6]).

Recht des bewaffneten Widerstands ». Sitzungsb. der Münchener Akademie der Wissensch., 1915.

[1]) Plus tard, Luther rétracta ce qu'il avait enseigné sur le devoir de la soumission absolue au prince. Si l'on s'en tient à certaines de ses assertions, il aurait permis au chrétien d'opposer une résistance non seulement passive, mais active à un pouvoir mécréant.

[2]) Ed. d. W. 11, 245-281; de l'année 1523. cf. *Wernle*, o. c. p.

[3]) Cité par *Milsand*, o. c., p. 127.

[4]) Ce problème fut longuement discuté chez les luthériens et les calvinistes. Ce fut un Français, *Hubert Languet* qui, en 1579, dans son œuvre: « Vindiciae contre Tyrannos, sive de principiis in populum populique in principem legitima potestate », donna d'une façon nette le mot d'ordre de la résistance active.

[5]) Ed. d'E. 64, 277 s.

[6]) op. lat. I, 488.

Luther transporta ainsi son dualisme métaphysique dans le domaine moral. Le chrétien étouffa en lui l'homme politique et même le citoyen: Ne pas résister au mal, ne pas s'opposer à l'injustice, supporter les maux qui se présentent, voilà, pour Luther et les siens, la notion chrétienne du droit qui s'oppose à la pratique du monde. Voilà *un des critères de la liberté chrétienne.* La politique apparaît comme un domaine inférieur de l'activité, où l'on ne peut ni réaliser la véritable liberté, ni atteindre l'absolu. On peut dire que le quiétisme de Luther amena la catastrophe de Mühlberg et que, si Jean-Frédéric, le fils du protecteur de Luther, y perdit la liberté, la dignité électorale et une grande partie de son territoire, c'est bien, en partie, à la piété vraiment évangélique du réformateur vénéré, qu'il le dut.

C'est ainsi que le quiétisme de Luther dans son *acception la plus pure*, s'est adapté au cadre de la *civilisation humaine.*

Ajoutons à cet aperçu détaillé une *considération générale:* Somme toute, dans l'idée de la liberté religieuse de Luther, *l'ascétisme* et le *mysticisme* sont ramenés à leur juste mesure. Leurs sauvageons taillés, ces deux tendances portent leur fruit dans les ordres de vie, qu'ailleurs elles ont l'habitude de dédaigner.

Il n'est pas moins vrai que la suprématie sur le monde que proclame Luther ne doit *pas être confondue avec l'exaltation de la culture*, telle que l'affiche le positivisme moderne[1]). La liberté chrétienne de Luther est loin d'être une affirmation joyeuse des biens terrestres. Le réformateur ne demande même pas que la civilisation se pénètre de christianisme; ceci sera un idéal du rationalisme.

Pourtant, malgré les réserves que nous venons de formuler, il est acquis, que la liberté chrétienne, telle que Luther l'a professée a permis *une appréciation plus large de la civilisation humaine.* Luther ne lui accorde pas — nous l'avons vu — une valeur intrinsèque et positive. Mais en affranchissant d'une part la conscience humaine de la

---

[1]) « *Comte* nous interdit de rien voir, de rien chercher au delà du monde que nous habitons. Ce monde, selon lui, doit être pour nous un tout. » *Boutroux:* « Science et religion »; p. 79.

tyrannie des anciennes autorités, en déclarant, d'autre part, que la civilisation n'intéressait pas la foi, puisqu'elle ne regardait pas la fin religieuse, le salut de l'âme, il ouvrit néanmoins *un champ libre à toutes les manifestations de la vie profane* qui, pendant tout le Moyen Age, étaient soumises à la censure de l'Eglise. Inconsciemment il favorisa la germination d'une civilisation indépendante du christianisme qui, dans son expansion ultérieure, se tournera contre son idéal religieux. En attendant, la liberté religieuse bâtira le pont qui mènera à la *liberté de la recherche scientifique*, à la *liberté de la pensée* et de la *personnalité humaine*. Luther permit, comme nous l'avons constaté dans le traité « de la liberté chrétienne », à *la charité*[1]) de pénétrer dans tous ces domaines et à la foi d'y faire son œuvre comme un bon arbre porte de bons fruits[2]). Si *l'esprit politique* et *l'organisation sociale*[3]) ne furent pas le privilège de l'Allemagne luthérienne, celle-ci triompha par contre dans tous les domaines où la profondeur du sentiment et de la pensée purent se révéler. *J.-S. Bach*, *J. Kant* et *Gœthe* furent, en quelque sorte, les fils spirituels de la Réforme luthérienne.

Jusqu'ici nous avons décrit ce qu'on pourrait appeler le *quiétisme pur* de Luther. Résumons-en les *éléments*. Les voici: Puisque Dieu nous a assigné notre place dans le monde, subissons donc les prétentions et les obsessions venant du dehors, comme on accepte les variations de la température. Maintenons-nous, en toute obéissance, dans les conditions de la vie qui nous entourent. Accomplissons-y, par un travail assidu, les devoirs de notre vocation terrestre. Jouissons, en bonne conscience, de toutes les joies innocentes qui s'offrent à nous dans l'ordre naturel, mais

---

[1]) § 23.

[2]) § 26. 27.

[3]) Nous ne nions pas l'excellence de la législation sociale allemande. Mais n'oublions pas qu'elle est le perfectionnement d'une importation anglo-saxonne (Henry George, Engels, etc.) et que c'est l'activisme calviniste qui, se libérant de son orientation religieuse et anglo-saxonne, gagna l'âme allemande, la réveilla de son quiétisme partriarcal et la jeta dans la mêlée économique et industrielle de nos jours.

ne laissons *jamais pénétrer le monde jusqu'au sanctuaire d'une âme justifiée par la miséricorde divine.*

c) La tolérance religieuse

Luther était convaincu que la restauration de la Parole de Dieu aurait automatiquement ses effets régénérateurs. Que signifiaient, en face de cette puissance divine, tous les efforts humains! Le renouvellement des conditions extérieures devait se réaliser sans contrainte et par la force intérieure des choses. Cet idéalisme plein de confiance quiétiste imprima un caractère d'indulgence et de libéralisme à la pensée et aux espérances de Luther. On peut dire que, grâce à sa foi platonique, du moins dans la première période de sa carrière, il *fut tolérant*. Nous hésitons à employer ce terme, n'ignorant pas que la théorie de la tolérance et son application pratique ne furent réalisées qu'au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle. *Robinson*, *Roger Williams* et les pères pèlerins[1]), *Leibniz* et *Christian Wolff* en furent les théoriciens. Mais elle eut de nombreux précurseurs. Luther en fut. Il rejetait toute contrainte en matière de foi. Il demandait que l'on combattît l'hérésie par des arguments tirés des Ecritures. « L'homme », dit-il, « doit user de la confession, quand et comment et où il voudra. S'il se récuse, tu ne l'y pousseras point, car on ne peut ni ne doit rien imposer à autrui sans sa volonté et contre son gré..... on ne doit ni ne peut obliger à croire qui que ce soit, mais on doit offrir l'Evangile à chacun et exhorter le monde à croire; il faut cependant lui laisser la liberté d'acquiescer ou non.... Que l'on réduise les hérétiques par des écrits, et non par le feu »[2]). Il intercède auprès de Spalatin pour les perturbateurs de Wittemberg: « Ce ne sont pas les prophètes », écrit-il, « ce sont nos gens qui m'épouvantent. Il ne faut pas que ces hommes soient mis en prison, surtout

---

[1]) « Le Parlement des saints » de 1653 a déclaré: « La vérité et la puissance de la religion étant une chose tout interne entre Dieu et l'âme, il ne peut y avoir aucune contrainte humaine qui l'atteigne. »

[2]) Cité par *Karl Sapper:* « Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten », p. 17.

par ceux qui se vantent de nous appartenir. Que le prince ne s'inquiète pas de moi... Faites en sorte qu'il ne souille pas ses mains dans le sang de ces hommes.» Et, en 1524 encore, Luther dissuada son souverain d'extirper l'hérésie par la violence. «Que l'on permette aux esprits de se rencontrer et de s'entre-choquer, car l'hérésie ne pourra jamais être anéantie par la force; c'est à la Parole de Dieu qu'il est réservé de la combattre». Qu'avant tout les autorités ne se mêlent pas des choses de la foi. Ce n'est pas de leur ressort, de décider ce que chacun doit enseigner ou croire. Qu'elles se contentent de refouler les doctrines qui pourraient provoquer des tumultes et des dissensions. «Les lois du pouvoir temporel ne peuvent régenter que ce qui regarde les corps et les biens et toutes les choses extérieures. Car Dieu ne permet à personne qu'à lui-même de gouverner les âmes. Les évêques, et non les princes, doivent s'opposer aux hérétiques. *L'hérésie est chose spirituelle* que l'on ne peut frapper d'aucun fer, ni brûler d'aucun feu, ni noyer d'aucune eau». «Ce que chacun croit ou ne croit pas, concerne la conscience. Si cela ne cause aucun préjudice au pouvoir séculier, celui-ci s'en accommodera, se maintiendra dans son propre domaine, laissera à chacun la liberté de croire, ce qu'il peut et ce qu'il veut croire et ne forcera la main à personne.» Peut-on être plus large et plus clément? La voilà, *l'insouciance de la foi* qui, abandonnant tout à la puissance spirituelle de la Parole[1]), n'en est pas moins persuadée que l'Eglise du Christ parachèvera l'unité et la pureté de la vraie foi! L'espérance illimité de Luther éloignait de lui jusqu'à la tentation de l'intolérance.

Luther n'a pas proclamé la tolérance dans le sens philosophique et rationaliste du XVIII[e] siècle, mais il a eu la conscience d'une nécessité qui ne souffre pas que la contrainte physique puisse changer l'état moral, d'où résultent fatalement les décisions définitives. «Par l'essence même de sa croyance religieuse il a fait passer dans les consciences quelque chose de plus efficace que toutes les notions de

---

[1]) «La Parole a créé le ciel et la terre. C'est elle qui doit agir ici et non pas nous pauvres pécheurs.» Cité par *Milsand*, o. c., 125 s.

droit »[1]). La Réforme avait une *tendance* nette à être *tolérante*. Elle ne s'en est pas toujours rendu compte. Dans certains cas concrets les réformateurs peuvent sembler être durs et cruels, mais l'impulsion secrète dont découla leur œuvre n'en fut pas moins la liberté subjective, le droit de la personnalité, la conscience religieuse affranchie de toute contrainte extérieure.

2. La forme altérée du quiétisme de Luther: la Sérénité sous la croix. (Kreuzseligkeit)

A côté de ce quiétisme insouciant et idéaliste, nous en observons une *forme altérée*, on pourrait même dire, pathologique[2]).

Nous venons de dessiner, en un tableau sommaire, les expériences réformatrices de Luther au sein d'une civilisation qui cherchait de nouvelles voies. Nous avons déjà signalé de légères oscillations dans la pensée du réformateur. Ses *principes directeurs*, il est vrai, ne bronchèrent pas. Mais les *solutions pratiques* qu'il entreprit de leur donner, furent soumises à de rudes épreuves. Luther avait imprimé à ses institutions un caractère provisoire. Il avait mis toute sa confiance dans la suprématie des forces intérieures. Malheureusement les débuts héroïques furent suivis de déboires pénibles. Il avait attendu, se reproche-t-il à lui même non sans ironie, que, « pendant qu'il buvait sa bière à Wittemberg avec Philippe et Amsdorf, la Parole divine triompherait des puissances maudites ». Et il est atterré de voir que sa doctrine a déchaîné désordres et hérésies. Le concile national s'étant fait attendre, la réforme universelle qu'en attendait Luther, a échoué. Les masses grossières ne se laissent pas gagner. Les autorités aussi, dans bien des

---

[1]) cf. *Milsand*. « Luther, sa vie et son œuvre », dans : La critique religieuse de Renouvier, 1885, p. 122.

[2]) Inutile de dire que nous n'employons pas ce terme in malam partem, comme le font les historiens catholiques, *Grisar* avant tout, mais plutôt dans le sens étymologique. Il s'agit d'un état d'âme qui, sans être en aucune façon névropathique, prend pourtant un caractère de tristesse, de tristesse résignée ou de tristesse exaltée. Nous n'oublions pas que ces accès d'abattement furent passagers et dégagèrent, chez Luther, précisement le paroxysme de la foi.

territoires, manquent à leur devoir. Les nobles sont toujours rapaces. L'empereur et le pape s'allient au Turc. Et cette chrétienté à laquelle, dans « le manifeste à la noblesse », il avait généreusement offert le sacerdoce universel, où est-elle? Luther ne voit autour de lui qu'un peuple stupide et indécis. L'illuminisme sectaire, l'extrémisme d'amis inconscients, le communisme des paysans révoltés semblent s'unir pour compromettre son œuvre. Ces gens tirent de ses initiatives les conséquences les plus osées. D'un esprit plus superficiel et de conscience moins scrupuleuse, ils ont beau jeu à se montrer hardis et entreprenants.

Sous tous ces coups, l'idéalisme prophétique de Luther risqua de s'affaisser. Sa confiance dans le sacerdoce universel et dans l'efficacité de la Parole de Dieu fut ébranlée. Tout ce désenchantement contribua à ternir le rayonnement premier de la Réforme, lui donna un aspect indécis, des signes de flétrissure, un esprit moins joyeux, une tournure plus grossière, *des traits plus durs:*

On vit s'évanouir l'indépendance d'esprit avec laquelle Luther avait jugé les Ecritures, y puisant arbitrairement, mais hardiment les trésors qui étaient conformes à sa religiosité, et ne se préoccupant guère des textes qui n'entraient pas dans l'ensemble de ses vues pauliniennes. Il se retrancha alors dans un *verbalisme* ténébreux et étroit.

De plus, il crut devoir étayer la foi d'un *dogmatisme* prétentieux. Il chercha des formules intellectuelles pour justifier les affirmations de sa piété[1]). La justification se trouvant de plus en plus nettement détachée de la sanctification, la doctrine de la satisfaction devint le dogme prépondérant du luthéranisme. La liberté chrétienne qui, pour Luther, avait été un idéal de vie et de foi dominant toute la piété protestante, apparut comme un article parmi d'autres articles dans la Confession d'Augsbourg[2]). En introduisant l'« *assensus* » dans la notion de la foi, on

[1]) Dans le douzième des (17) articles de Schwabach (1529) nous lisons le passage suivant : « L'Eglise, ce sont ceux qui, croyant en Christ, *s'en tiennent aux articles et points sus-nommés*, y croient, les enseignent et se font persécuter et martyriser pour eux dans le monde. »

[2]) Art. IV.

en altère le caractère. Alors ce n'est plus le fait central de la grâce qui fait l'objet de la foi, mais une somme d'articles, une doctrine fragmentée. Dans la « courte confession du sacrement », Luther compare l'ensemble des articles de foi à une chaîne. Douter d'un seul élément, c'est rompre la chaîne en brisant un anneau. « Voici pourquoi je dis : il faut purement et simplement croire tout ou ne rien croire. » Voilà bien la « fides implicita » du catholicisme revenue. Quoique, dans la pensée de Luther, la conception primitive de la foi subsistât sous cette couche hétérogène, le principe d'une *foi orthodoxe* qui devait devenir l'étendard du luthéranisme, n'en fut pas moins érigé et implanté.

L'idée de *l'Eglise* se rétrécit. Il est impossible à Luther d'assurer à une institution concrète le caractère de haute spiritualité qui résultait de ses principes fondamentaux. C'est d'ailleurs une loi historique que toute foi créatrice ne peut, à la longue, demeurer vivante que dans un ordre de continuité historique d'une part et, de l'autre, dans l'organisme d'une association cultuelle. Ce qui avait été le prix de combats intérieurs, devient donc pour Luther lui-même une *question d'organisation*. Peu à peu, on voit un pastorat mesquin et grossier remplacer l'ancienne et glorieuse hiérarchie épiscopale. L'esprit ecclésiastique renaît. C'est qu'une tradition millénaire ne s'efface pas d'un coup, même dans l'âme d'un prophète. Il est vrai que, dans la suite, la cristallisation n'entraîna pas que des mécomptes. Elle fut nécessaire pour protéger l'esprit de la Réforme. L'exemple de *Paul Gerhardt* est typique. La piété de ce grand poète s'est adaptée au dogmatisme et au cléricalisme luthérien le plus rigide, et n'abandonna pourtant aucune des conquêtes de la Réforme, ni l'assurance du salut, ni la liberté chrétienne, ni la profondeur du sentiment, ni la sérénité sous la croix. Cette belle figure ne peut pourtant nous cacher que, dans l'esprit de beaucoup de luthériens et même de Luther, les besoins de l'Eglise visible primèrent souvent, étouffèrent même l'idéal d'invisibilité que le réformateur avait d'abord réclamé pour l'Eglise nouvelle de l'Evangile.

Autre infidélité à l'idéal: *L'autorité temporelle*, gar-

dienne de la loi, fut appelée à protéger aussi la première table du décalogue et à organiser une discipline religieuse.

La *tolérance* dont Luther avait fait preuve en demandant uniquement à la Parole de Dieu de convertir juifs et mécréants, dépérit ce qui ne doit pas nous étonner outre mesure. L'idéal de la « doctrine pure » engendra *l'intolérance*. On peut, à la rigueur, tolérer tel hérétique pris individuellement, mais on ne peut pas permettre qu'une hérésie induise les âmes en danger de mort. L'épiscopat étant aboli, les ministres de l'Evangile ne devant à aucun prix usurper un droit civil, c'est aux autorités politiques que Luther eut recours et dont il exigea même l'emploi de la violence. « Quiconque vit parmi ses concitoyens, doit aussi observer le droit commun: s'il l'outrage.... qu'il décampe »[1]). On peut opposer[2]) aux déclarations de tolérance que nous avons citées plus haut, des rapports et des avis de Luther, où il demande que l'on punisse d'exil toute perturbation de l'ordre public comme compromettant en même temps la société chrétienne: où il considère l'hérésie comme un ferment de discorde qu'il faut châtier, le cas échéant, même par la peine capitale Ces assertions sont un fait que nous ne voulons aucunement supprimer. Il faut pourtant accorder à Luther des circonstances atténuantes. La possibilité de vérités différentes les unes des autres qui, subjectivement, peuvent toutes être légitimes, n'entrait pas même dans sa pensée. Il partageait la conception du Moyen Age d'une vérité unique et absolue. Mais les contradictions que nous relevons dans les déclarations du réformateur s'expliquent avant tout par le fait[3]), que la *notion de l'Eglise* était ambiguë et comprenait, d'une part, l'idée d'une institution concrète, de l'autre celle d'une communauté spirituelle. Luther crut donc devoir protéger les faibles et les indécis contre les séductions de l'hérésie[4]).

[1]) « Sich trollen ».

[2]) *Barge:* « Karlstadt », *Wappler:* « Inquisition und Ketzerprozess », et l'historien catholique *N. Paulus:* « Luther und die Gewissensfreiheit », le firent, non sans un malin plaisir.

[3]) cf. *Trœltsch:* « Soziallehren », p. 472-476.

[4]) A comparer pour toute cette question : *W. Kœhler:* « Reformation u. Ketzerprozess ».

D'autres accommodements s'imposèrent. Il fallut installer l'*éthos évangélique* dans un monde qui demandait avec moins d'ardeur à réaliser son salut. Les exigences des réalités mesquines forcèrent le réformateur à chercher une via media, un raccord entre les deux ordres de vie que son dualisme radical, d'abord, avait séparés. Une conciliation s'imposa entre la *lex naturae*, c'est-à-dire la loi morale, universelle et rationnelle telle que les stoïciens l'avaient circonscrite et la *lex Christi* dont la charte se trouvait codifiée dans le Sermon sur la Montagne. Il fallut, pour rendre légitimes les formes de la vie profane, donner une interprétation théorique plus ou moins forcée aux compromis qui, si on les compare aux solutions hardies des réformés, dénotent une inconséquence vraiment déconcertante. Une gelée de mai était tombée sur la joie d'un printemps trop précoce.

Cependant tous ces assauts des brutalités de la vie ne parvinrent pas à démanteler la tour d'ivoire qui était le refuge de Luther: *son quiétisme religieux*.

La liberté qu'il ne cessa de professer et de pratiquer, resta malgré tout irréductible et distança celle de l'Eglise qui prit son nom. Même en payant son tribut au bon sens et aux puissances du siècle, Luther sut, en d'autres occasions, ménager une retraite à la foi irrationnelle et intransigeante.

Un projet qu'il a longtemps caressé, mais dont les circonstances contrecarrèrent la réalisation, procéda assurément de cette disposition d'esprit: celui de *rassembler en une communauté ésotérique les chrétiens conscients et zélés*. Dès 1521 il avait critiqué la participation à la Ste-Cène des masses qu'il jugeait être païennes malgré leur dénomination chrétienne. En 1523, il songea à exiger des communiants une déclaration préalable, afin de les soumettre à un examen et de faire exclure ceux des candidats qui seraient manifestement indignes. En 1526, il revint sur son idée dans la célèbre préface de la « messe allemande ». N'attribuant au culte ordinaire qu'un caractère missionnaire, il émit le vœu de convoquer en une organisation évangélique qui ne devait pas se manifester trop publiquement, ceux qui en toute sincérité demanderaient à être des chrétiens et

à confesser leur foi « par la main et par la bouche ». Cette assemblée célébrerait son culte dans une maison privée. Il renonça cependant à mettre en pratique ces suggestions « n'ayant pas encore sous la main les personnes voulues ». Dans un entretien avec *Schwenkfeld* [1]), il donna des détails sur la façon, dont il entendait réaliser son plan : Un chapelain pourrait s'occuper du culte public, c'est-à-dire de la pédagogie chrétienne, tandis que lui, Luther, réunirait la communauté d'élite dans le couvent des Augustins. Il n'en fut rien. Le résultat navrant de la « visitation » retint Luther, bien contre son gré, dans son ministère public et imposa à sa conscience sévère comme à son cœur charitable la cure d'âme des multitudes incultes. Mais, dans une lettre de 1533 [2]), on trouve encore une allusion qui prouve que ses aspirations les plus intimes s'orientaient vers la paix d'une *adoration toute spirituelle et loin du monde.*

A la suite des nombreuses désillusions qui vinrent l'assaillir, la piété de Luther, si inébranlable qu'elle fût, prit cependant une *coloration plus sombre, un caractère de profonde tristesse :* « Toutes les œuvres que j'ai entreprises », dit-il, « je les ai vues échouer. Le Seigneur a dit qu'il habite dans l'obscurité... » [3]). Luther connut des heures de désespoir. *Son quiétisme dénota des traits pathologiques.*

Luther avait de tout temps éprouvé ces accès de tristesse et le besoin de se replier sur lui-même: « Les chrétiens sont morts à toutes choses.... ils sont en Christ dans une sécurité si absolue qu'ils ne s'enfleront pas dans l'abondance et ne se laisseront pas accabler par la pauvreté... en face de ces deux éventualités ils seront *impassibles et paisibles* [4]) et, quoi qu'il leur advienne, il suffira d'avoir Jésus-Christ; ils *aimeront même et désireront la mort et abhorreront la vie*, à force de désirer leur Dieu » [5]).

La foi de Luther chercha parfois une échappatoire *eschatologique.*

---

[1]) *Lietzmann:* « Luthers Ideale in Vergangenheit u. Gegenwart », p. 10-11.

[2]) Ibid.

[3]) Cité par *Milsand*, o. p., p. 124.

[4]) « Ad utrumque immoti et quieti. »

[5]) Op. ex. XII, 6.

L'avant-propos de ses articles de Smalkalde finit par la prière suivante: « O mon bien-aimé Seigneur Jésus-Christ, convoque et célèbre toi-même le concile et délivre tes amis par ta parousie glorieuse. Il ne faut plus compter sur le pape et les siens. Ils ne veulent pas de toi. Viens donc à notre secours, nous sommes faibles et misérables. Nous soupirons après toi. » La mesure de l'iniquité est comble. Ce n'est plus le triomphe de l'Evangile, mais la fin du monde qu'il faut attendre. Puisque la bonne nouvelle de l'amour divin n'a pu arracher les hommes à leur injustice, mieux vaut que Dieu anéantisse du même coup le monde et l'empire du Démon. Si Luther désigne le pape comme *l'Antéchrist*, ce n'est pas uniquement une injure verbale. C'est l'expression de ses croyances eschatologiques. Il attend le Christ qui doit venir terrasser l'adversaire maudit. « Veuille Dieu que cela se réalise bientôt », écrit-il dès 1522[1]). Tout le schème de l'histoire universelle[2]) lui fait admettre la proximité du jugement dernier. Il considère les Turcs comme étant les hordes apocalyptiques de Gog et Magog[3]). Il croit en 1532 la fin du monde imminente. Il espère de son vivant encore en être témoin. *Matthesius*[4]) nous raconte que Luther attendait la catastrophe pour Pâques 1545. Tous les signes précurseurs lui semblaient être tangibles: l'Evangile prêché; le fils de la perdition révélé; l'Eglise réduite à un petit troupeau de fidèles; Gog et Magog frappant aux portes de la chrétienté, etc. Un ciel nouveau et une terre nouvelle surgiraient, croyait-il, subitement et incessamment[5]). Cette espérance, maintenant son courage au milieu de la détresse, nous prouve qu'il n'a jamais perdu la vision nette d'un idéal spirituel, la nostalgie de l'Absolu. Cette foi eschatologique est la forme la plus violente de l'élan vital, qui, dans les épreuves, n'a jamais abandonné le réformateur. On y

---

[1]) Ed. d. W. 8, 719.

[2]) cf. « Supputatio annorum mundi. » Ed. de Iéna 4, 689. 746; ou bien « Commentarius in Apocalypsin ». Ed. d. W. 26.

[3]) Ed. d. E. 31, 81 ss.

[4]) « Luthers Leben »; ed. *Lœsche*, 1898, p. 282 ss.

[5]) cf. Ed. d'E. 10, 52; 19, 163; (année 1545).

retrouve cette impulsion qui, dans les afflictions, augmente l'homme, agrandit le chrétien. Et si les jugements de Dieu tardent à se réaliser? Eh bien, Luther recommande au croyant de se soumettre à ses dispositions mystérieuses et de ne pas résister à l'injustice qui règne dans ce monde corrompu. Cela sera la pierre de touche de la liberté chrétienne. C'est au milieu *des persécutions et des souffrances* — nous l'avons déjà fait observer — que le quiétisme de Luther s'allie à l'*héroïsme* que nous avons désigné comme un premier trait de la liberté positive. Cet alliage irrationnel prend un caractère exalté. Il se manifestait déjà dans le commentaire de l'épître aux Romains, où Luther a repris la formule de Tauler: «être soumis à la volonté de Dieu *jusqu'à l'enfer et à la mort éternelle*[1]). Malgré le souffle des tempêtes du dehors, la flamme

[1]) « Tales enim libere sese offerunt in omnen voluntatem Dei, etiam ad infernum et mortem eternaliter, si Deus ita vellet tantum, ut sua volutas plene fiat. » Rom. 9, 3 ; ed. *Ficker* I. 2, 217. cf *Tauler:* ed. de l'Académie de Prusse 46, 76. 26. Même disposition dans la « Theologia deutsch » (chap. 11) : « Le chrétien se contenterait même d'être damné et d'être le marche-pied de tous les diables. » — Nous trouvons cette abdication entière et extrême de la volonté aussi dans la littérature quiétiste du catholicisme postérieur. A noter, par exemple, un mot du jésuite *S. Rodriguez :* « Il s'agit de préférer la volonté de Dieu à tous les biens même spirituels. » Traduction de Paris de 1674, citée par *V. Müller*, o. c., p. 103. — La controverse entre les défenseurs et les adversaires de Mme Guyon concerne précisément cet amour désintéressé de Dieu. cf. *K. Müller*, K. G. II. II. 402 ss. Nous retrouvons encore ce paroxysme de la foi chez un luthérien orthodoxe, tel que *Erdmann Neumeister*, qui, dans un cantique paraphrasant le Psaume 73, a trouvé ces beaux vers :

« Mein Alles ist auf dich gericht't ;
hab ich nur dich, so frag ich nicht
nach Himmel und nach Erden ;
denn wär der Himmel ohne dich,
so könnte keine Lust für mich
— — — — — — — — — — — — —
in allen Himmeln werden . . . . . .
Und sollte mir durch Kreuz und Not,
Durch Marter, durch Gewalt und Tod
auch Seel und Leib verschmachten,
dies alles wird, wenn's auch noch mehr,
ja selbst wie eine *Hölle* wär,
mein Glaube gar nichts achten . . . . . .

fidèle et frémissante de la foi ne cesse de luire dans le sanctuaire de la vie intérieure. Malgré les incertitudes qui l'entourent, le chrétien justifié a le sentiment d'une profonde quiétude. Il sait qu'il ne faut pas opposer la douleur au bonheur. « Abîme, réduit à rien par la croix et la passion »[1]), c'est au fond de la détresse qu'il éprouve l'allégresse d'être caché et abrité en Dieu[2]). « Il faut une *vie passive* qui anéantit et détruit toute la *vie active*, afin qu'il ne reste rien des mérites dont se vante l'orgueilleux »[3]).

« Il faut être dépouillé par la souffrance, afin que l'homme n'agisse pas lui-même, mais qu'il sache que Dieu agit en lui et opère toutes choses.... Le chrétien sait qu'il doit souffrir et être brisé par la croix, afin d'être plus anéanti encore »[4]). « Connaître le Christ, c'est connaître la croix et connaître Dieu dans la chair (souffrante) du Christ »[5]). Dans une allégorie qu'il a probablement empruntée à un auteur mystique, Luther donne une curieuse illustration de *l'amour désintéressé* qui va jusqu'au martyre[6]): Une femme — cet anonymat est tout à fait dans la manière des mystiques — avait la vision suivante. Elle vit 3 vierges assises devant l'autel. Pendant la messe un bel enfant descendit de l'autel, embrassa la première, sourit à la seconde et frappa la troisième au visage. Et voici l'explication qui fut donnée à la voyante. La première, d'une piété intéressée et sensuelle, n'attend de Dieu que bienfaits, consolations et joies. La seconde veut bien, en servant Dieu, subir quelques privations, mais demande pourtant à recevoir de temps à autre un regard aimable et une faveur.

---

[1]) « Destructus, ad nihilum redactus per crucem et passionem. » Ed. d. W. 1, 262.

[2]) Voici ce que *Bœhmer:* « Luther im Licht der neuen Forschung », p. 57, appelle « Gottessicherheit ».

[3]) Ed. d. W. 5, 165. — Nous ne nous cachons pas que ce passage se rattache à un autre ordre d'idées, à la passivité de l'homme, lorsqu'il s'agit de recevoir le salut des mains de Dieu. Mais cela ne prouve-t-il pas que le quiétisme de Luther a ses racines psychologiques dans son expérience religieuse la plus profonde, dans la foi elle-même.?

[4]) Ibid., p. 363.

[5]) Ed. d. W. 1, 362.

[6]) cf. Ed. de Jéna I, 284.

La troisième, pauvre cendrillon, ne veut rien, n'attend rien; elle se contente de savoir que Dieu est bon. Elle aime et glorifie la bonté de Dieu, quand même elle ne devrait en ressentir jamais rien. Elle ne se jette pas sur les biens terrestres, quand ils sont sous la main, et quand ils périssent, elle n'a pas à s'en défaire. « C'est la vraie épouse qui dit à Christ: Je ne veux pas ce qui t'appartient. Je te veux toi-même. Je ne t'aime pas plus quand je suis dans la joie que quand je suis dans la détresse. »[1])

Cet état d'âme est symbolisé par le *cachet de Luther:* Nous y voyons une croix noire sur un cœur rouge, qui sort d'une rose blanche sur fond bleu, le tout entouré d'un anneau d'or. Le commentaire qu'en donne Luther confirme toutes nos déductions: « La croix noire s'impose au cœur rouge qui aime la vie; cela nous rappelle la mortification qui ne détruit pas la nature, mais la conserve et la sanctifie. Le cœur se détache d'une rose blanche pour indiquer que la foi donne sérénité, paix, consolation. La rose est blanche, de la couleur des esprits et des anges. Elle rayonne sur un fond de ciel bleu pour nous enseigner que cette sérénité en esprit et en foi est le prélude d'une allégresse future et divine. Enfin l'anneau d'or vient nous dire que cette béatitude est éternelle et qu'elle dépasse toute joie et tous biens.»

[1]) Dans tout ce récit perce une note religieuse que l'on n'a pas l'habitude de rencontrer dans la piété de Luther. Pourtant un luthérien authentique, le professeur *H. Müller* de Rostock qui, en 1665, se fit certifier son orthodoxie luthérienne par plusieurs professeurs de Rostock, de Helmstädt, de Greifswald et par quelques dignitaires de Stralsund, Güstrow et Lübeck cite précisément ce passage de Luther dans son livre d'édification bien connu: «Geistliche Erquickstunden»; ed. de Leiden, 1717, p. 380-381. Il y eut évidemment dans l'orthodoxie luthérienne un courant de mentalité mystique que nous retrouvons dans la littérature d'édification et dans la poésie religieuse. Ce luthéranisme mystique était heureux de pouvoir rattacher son quiétisme et ses spéculations aux allégations mystiques que nous venons de signaler dans la pensée de Luther lui-même. C'est ce luthéranisme quiétiste qui forma le pont entre la réformation et le piétisme. Il est vrai qu'il puisa aussi ses inspirations directement chez les mystiques catholiques d'avant la Réforme. *J. Arnd* cite, dans une lettre adressée à *Joh. Gerhard*, St-Bernard, Th. a Kempis, Macarius, Spinaeus et St-Augustin comme ses pères spirituels. cf. *A. Tholuck*, « Lebenszeugen der lutherischen Kirche », 1859, p. 261 ss., et *Ritschl:* « Geschichte des Pietismus II », 1884, p. 34 ss.

Cette quiétude, malgré tout vivifiée par le souffle de vie qu'inspire la foi, ne doit pas être confondue avec l'*inhumaine sérénité* des stoïciens, dont la triste philosophie, pour résoudre le problème de la souffrance, avait retiré à la vie tous ses droits et aboutit à la parfaite sécheresse du cœur. « Les ressources de la philosophie sont misère, dénuement, si le cœur ne les peut oindre, sanctifier et investir de son autorité suprême »[1]).

Enfin cette quiétude, confiante au milieu des tourmentes de la vie, est tout aussi étrangère à la *folie du martyre* telle que la préconisaient de fanatiques ascètes avides de persécutions, ou certains mystiques qui considéraient l'affliction comme la rançon indispensable de la béatitude intérieure et qui, pour goûter les joies célestes de l'amour divin, demandaient à passer par l'enfer d'un « délaissement » complet[2]). *J.-K. Huysmans*, qui décrit la vie de S. Lydwine de Schiedam, nous dit d'elle: « Elle pantelait, se tordait, crissait des dents ou gisait à moitié morte, et elle était ravie, au même instant. Elle ne vivait plus, dans un sens comme dans l'autre que d'excès. L'exubérance de sa jubilation compensait l'abus de ses peines. Elle le disait très simplement: les consolations que je ressens, sont proportionnées aux épreuves que j'endure, et je les trouve si exquises que je ne les changerais pas pour tous les plaisirs des hommes. » Dans le traité « de la liberté »[3]) Luther s'élève contre ceux qui, macérant leur chair, s'imaginent être particulièrement pieux. Parfois, ces forcenés brisent leur volonté, « cassent leur tête et, en même temps, ruinent leur corps, ce qui est la pure absurdité et une méconnaissance de la vie chrétienne et de la foi »[4]).

Non, le quiétisme luthérien ne convoite pas la souffrance; il l'accepte des mains de Dieu et, par la foi, y trouve une source de vie, mais toujours de vie intérieure.

Pourtant la quiétude confiante ou résignée de Luther

---

[1]) *Georges Duhamel*, « La possession du monde », p. 165.

[2]) *Huysmans*, « Vie de S. Lydwine de Schiedam », p. 113.

[3]) § 21.

[4]) Tauler qui, en cette matière, est plus pondéré que les autres mystiques, avait déjà rejeté ce cas de mortification effrénée.

reste *quiétude* et c'est ici le point, où sa liberté religieuse diffère de la *conception réformée.*

La liberté de Luther est héroïsme, c'est entendu! mais un héroïsme purement spirituel. Elle aspire à la *domination intérieure* du monde, mais elle ne *se porte pas à sa conquête.* Elle est retranchée du monde, quoique, dans l'ombre de sa retraite, luise l'étincelle d'un feu sacré et chante la vie la plus intense. Dans un propos de table [1]), Luther prétend avoir une autre mentalité que Mélanchthon. M. Philippe est « préoccupé des grandes questions de l'Etat et de la religion, tandis que moi, je me vois obsédé par des préoccupations privées » [2]). Cette préoccupation toute personnelle, toute interne fut le point de départ de la Réforme, la source d'où devait jaillir un nouveau type de la religion [3]), tandis que Calvin, de même que Mélanchthon, mais avec plus de conséquence, de force et de sincérité que celui-ci, fut appelé à porter l'expérience nouvelle dans le monde, à en imprégner les formes politiques et ecclésiastiques et à l'adapter à celles-ci.

On se rendra compte de cet état d'âme par *quelques exemples:* Il est curieux de comparer à l'attitude quiétiste de Luther le tempérament combatif que *Zwingli* révèle dans son sermon sur « *le pasteur* » [4]). Le réformateur suisse a fait cet exposé en 1523 devant les pasteurs réunis à l'occasion du deuxième colloque de Zurich. C'est tout un plan d'offensive religieuse. Zwingli y esquisse le portrait du vrai pasteur. Le ministre de la parole divine doit avant tout être un *homme libre.* S'il le faut, il sacrifiera pour la bonne cause tous les liens qui le rattachent à sa famille. Il s'attaquera sans crainte aux vices les plus nuisibles. Il combattra pour la protection des brebis qui lui sont confiées. Comme le Christ, dans la lutte contre la prêtraille de son temps, le pasteur combattra l'hypocrisie, l'avarice, les

---

[1]) Ed. d. W., Tischreden I, p. 30, no 80.

[2]) « Privata me premunt » (negotia).

[3]) *Hermann Bauke:* Die Probleme der Theologie Calvins, 1922, p. 101.

[4]) « Der Hirt »; œuvres de Zwingli; ed. *Egli, Finsler, Kœhler* III, 5-68.

traditions et l'arbitraire d'un clergé indigne de sa mission. Il s'élèvera contre les autorités sacrilèges comme Moïse contre Pharaon, Samuel contre Saül, Nathan contre David, Elie contre Achab, Michée contre Josaphat et Achab, Jean-Baptiste contre Hérode, ou comme les éphores de Sparte et les tribuns de Rome contre les usurpateurs de leur époque, mais surtout comme le Christ chassant les vendeurs du Temple. Se basant sur Deut. 13, 5 et Jer. 14, 15, Zwingli s'écrie: « Tenez, voilà le châtiment qu'il faut infliger aux faux prophètes, s'ils nous mènent vers les dieux étrangers: Il faut les exterminer »[1]).

Passons à Luther. Il est vrai que, dans le « sermon sur les bonnes œuvres », lui aussi, proclama, en interprétant le 3e commandement, la lutte pour la gloire de Dieu. Mais en prenant comme devise le passage Matth. 10, 12[2]), Luther mitige sensiblement le caractère de cet appel au combat. Il exhorte bien le chrétien à sortir de sa réserve[3]), mais, ajoute-t-il immédiatement, il sera exposé à subir l'inimitié de tous les hommes. Ou bien il l'engage à réagir[4]) contre les autorités séculières et ecclésiastiques qui seraient impies, au risque même — et voilà encore une atténuation et presque un regret — d'être traité de désobéissant.

Souvenons-nous ensuite de la signification que Luther donna à la *troisième requête du Notre-Père*: « Dans cette prière nous demandons à Dieu que sa volonté se fasse *parmi nous*[5]). L'explication additionnelle, d'ailleurs assez diffuse, prouve pourtant que ce terme ambigu « bei uns » ne peut être pris dans un sens actif qui signifierait « par nous », comme *Calvin l'a interprété*[6]). Pour Luther, le chrétien, dans ce cas, n'est pas l'instrument, ni l'agent, mais

---

[1]) « totschlagen ».

[2]) Matth. 10, 12. Et quand vous entrerez dans quelque maison, saluez-là.

[3]) « hervortreten ».

[4]) « streben ».

[5]) « bei uns »; cat. minor.

[6]) *Calvin*, op. XXII, p. 63. cf. VI, p. 94. « En somme que nous vueillons rien de nous mesmes, mais que son Esprit vueille *en nous*, par l'inspiration duquel nous apprenions daymer toutes choses à luy agréables et de haïr et détester tout ce qui luy desplaist. »

l'objet de la « volonté bonne et gracieuse de Dieu »[1]). Il est vrai que, dans la première interprétation allemande du Notre-Père de 1518, Luther explique la troisième demande dans le sens actif. Cette demande, dit-il, signifie « que les commandements de Dieu soient observés ». Mais de toute façon il ne s'agit, pour Luther, que d'une *réalisation intérieure* de la volonté de Dieu et *non de son rayonnement dans le monde:* « bref, ce n'est autre chose que de tuer le vieil Adam en nous ». Toute explication revient finalement à la conception quiétiste: « Il faut que la volonté de l'homme soit soumise[2]) à la volonté de Dieu et s'y adapte[3]) jusqu'à ce que l'homme soit entièrement apaisé et passif[4]), affranchi et *sans volonté!*[5]) Pour *Calvin*, cette requête est tout un *programme d'action et de combat*, une impulsion à *faire* ce que Dieu veut. Pour *Luther*, une obligation de *souffrir* ce que Dieu veut et de se remettre humblement entre les mains de sa grâce et de sa sagesse éducatrice, bref: un *refuge.*

Autre exemple: Examinons le *cantique classique de Luther:* « *Ein' feste Burg!* » que l'on a l'habitude de considérer comme l'expression de l'esprit héroïque de la Réforme. L'est-il véritablement? Il l'est assurément et nous n'avons pas manqué de le citer comme un exemple du caractère héroïque de la liberté religieuse[6]), mais il l'est sous certaines réserves: L'héroïsme qui s'y révèle n'a évidemment rien d'un tempérament offensif. Le chrétien, au milieu des flots mugissants de la mer, n'est sans crainte que parce que Dieu est son refuge et son rempart. Dieu couvre de son bouclier l'âme terrorisée par les adversaires irréductibles. Le Christ lui-même combat pour nous et terrasse le prince de ce monde. Que l'ennemi dépouille les fidèles, leur ravisse vie, biens, honneur, femme et enfant, qu'importe, puisque le royaume des cieux leur est acquis. Voilà le souverain bien

---

[1]) « Gottes guter, gnädiger Wille »; cat. min.

[2]) « untertänig ».

[3]) « gleichförmig ».

[4]) « gelassen ».

[5]) « willenlos ». cf. « Martin Luthers erste deutsche Auslegung des V. U. von 1518 »; ed. *O. Seitz*, pp. 19, 22.

[6]) Voir p. 47.

qui seul préoccupe Luther, voilà sa tour d'ivoire. Il faut évidemment le courage de la foi pour résister aux sollicitations des choses visibles et mettre sa confiance uniquement dans la grâce divine et l'appui spirituel du Christ; mais ce courage ne s'élance pas dans la mêlée, ne se dépense pas en actions apostoliques. A l'exception de l'unique vers: « Es muss *uns* doch gelingen! » qui, lui-même, n'est pas probant, dans tout le cantique de Luther il n'est pas question d'une action agressive du chrétien. Et Jéhovah-Christ lui-même semble se tenir sur la défensive. Ce sont Satan et ses suppôts qui attaquent.

Il est juste de dire que, par ailleurs, l'héroïsme actif semble percer dans la poésie de Luther. Il est très curieux de comparer les *deux cantiques de Pentecôte* qu'il a composés[1]). Il s'y manifeste un certain contraste. Dans: « Komm, heiliger Geist, Herre Gott », la vigueur combative du réformateur semble se déployer[2]). Peut-être Luther a-t-il été inspiré par le ton héroïque de la première strophe qui date du Moyen Age. Malgré tout, on peut se demander, si le combat dont il est question, n'est pas la *lutte intérieure*. S'agit-il de se soumettre ou d'organiser le monde? Non. Le dernier résultat de la lutte consiste en un bien purement spirituel, la possession de Dieu. — Si ce premier cantique de Pentecôte dénote encore une disposition triomphante, l'autre est empreint d'une résignation presque dolente[3]). Il s'y étale le désir d'être délivré de la misère d'ici-bas et la nostalgie de la vraie patrie. La petite Eglise persécutée s'unit en un amour fraternel et s'assure de la paix intérieure. Elle demande le soutien du Paraclète[4]). Elle est prête à subir tous les affronts et même la mort. L'accord final est un « Kyrieleison ». On pourrait comparer le premier de ces deux chants à un chêne, l'autre à un saule

---

[1]) Cantique alsacien, no 81 et 83.

[2]) « O Herr, durch dein' Kraft uns bereit
und stärk des Fleisches Blödigkeit,
dass wir hie ritterlich ringen,
durch Tod und Leben zu dir dringen. »

[3]) « Nun bitten wir den heiligen Geist », no 81.

[4]) « Du höchster Tröster in aller Not. »

pleureur. Ne sont-ce pas les deux aspects de la liberté religieuse de Luther qui s'y révèlent?

Nous retrouverons l'état d'esprit quiétiste dans la poésie spirituelle et la litérature d'édification du *luthéranisme*. Nous ne citons que pour mémoire le cantique célèbre: « Ist Gott für mich, so trete »[1]), dont l'auteur, *Paul Gerhardt*, fut un martyre luthérien. Au milieu des terreurs de la guerre de 30 ans, nous le voyons se réfugier sous l'ombre du Tout-puissant. Plus tard, expulsé de Berlin par le Grand Electeur pour sa fidélité au dogme luthérien, il chanta sa confiance en Dieu, malgré « la colère des grands princes »[2]). Dans ce chant religieux nous voyons s'accentuer encore cette note de résignation, malgré tout confiante. Que l'on examine les versets 9, 10-13: Le fidèle persécuté se réfugie auprès de Dieu. Alors l'Esprit de Dieu lui suggère de douces consolations et lui communique la *quiétude*, à laquelle il aspire[3]). L'époque lui arrache des larmes, mais Jésus adoucit toutes souffrances. Il est vrai, que celui qui s'abandonne au Seigneur, subira des tribulations de la part des méchants; la croix et les afflictions seront son pain quotidien. Mais qu'importe! Il s'en rapporte à Dieu. « Que le *monde* s'écroule »[4]), Dieu reste inébranlable. Le fidèle ne s'inquiète pas du monde et de ses assauts, tant qu'il peut rester uni à Dieu[5]). — On le voit, le luthéranisme, comme Luther lui-même, donne à la liberté chrétienne cet aspect de quiétisme résigné. Mais là encore, comme chez Luther, cette résignation se marie aisément à l'allégresse et à la sérénité héroïque, que nous avons signalée comme étant l'autre trait de la liberté religieuse. Après avoir énuméré toutes les tortures et toutes les tristesses par lesquelles doit passer un enfant de Dieu, Paul Gerhardt termine par la strophe célèbre: « Mon cœur saute d'allégresse.... et ne voit que soleil. C'est Christ, le soleil, qui me sourit.... »[6]) — La

---

[1]) Cantique alsacien, no 198.
[2]) Kein Zorn der grossen Fürsten soll mir ein' Hind'rung sein. »
[3]) « Die *Welt*, die mag zerbrechen »...
[4]) « Der bei ihm suchet Ruh. »
[5]) « Kein Brennen, Hauen, Stechen, soll trennen mich u. dich. »
[6]) « Mein Herze geht in Springen, etc. » V. 15.

même tranquillité intime sourit au milieu des horreurs de la guerre de 30 ans dans le beau cantique: « *Jesus, meine Freude* », de *Joh. Franck*[1]). Que l'on considère le 2e verset: « Sous ta bonne garde, je suis libre du courroux de mes ennemis. Que les rochers croulent, que la terre tremble: Jésus est tout près. » Ou bien la strophe qui n'est pas contenue dans notre cantique: « Malgré le monstre terrible, malgré l'épouvante de la mort et malgré la peur que j'en éprouve, éléments, faites rage; calme et debout, je chante, l'âme en complet repos »[2]).

N'est-ce pas, de prime abord, une toute autre atmosphère spirituelle que nous révèle le Psaume 68, que l'on a l'habitude de désigner comme le *psaume huguenot* par excellence, le psaume des batailles? Là, Dieu n'est pas uniquement le rempart ou le bouclier qui protège l'âme anxieuse du croyant. Il est le Roi des rois « qui préside aux combats », dont

« on voit luire dans les airs
parmi la foudre et les éclairs
la puissance.... »

Il porte l'épouvante dans le camp des ennemis. Qu'il se montre seulement, et la force des méchants est consumée, « comme la cire fond au feu ». Et le peuple de Dieu ne reste pas blotti derrière ses retranchements:

« vainqueur, les piés il baignera
dans le sang qui regorgera
au milieu des allarmes. »

Et les vierges elles-mêmes,

---

[1]) Cantique alsacien, 238.

[2]) « Trotz dem alten Drachen,
trotz des Todes Rachen,
trotz der Furcht dazu,
tobe, Welt, ich springe
ich steh hier und singe
in ganz sich'rer Ruh? »

J.-S. Bach a dans le motet: « Jesu, meine Freude » admirablement rendu ce dernier passage: « in ganz sich'rer Ruh? »

« qui gardaient la maison,
sortant enfin de leur prison, —
vont partager la proie. »

C'est Dieu qui « *nous* donne la victoire ». Et
« ceux-mêmes qui t'ont résisté
viennent avec humilité
au palais de ta gloire. »

Ou bien rappelons-nous le dernier chant du « Paradise lost » de *Milton*, de cette œuvre que l'on a nommée « la divine comédie du Puritanisme ». Adam et Eve sont expulsés d'Eden. L'archange recommande à Adam:

« et maintenant joins *l'action* à la connaissance.... »

Une dernière fois les déshérités se tournent vers le paradis perdu. Leurs larmes coulent silencieusement,

« mais bien vite ils sèchent leur face:
« Devant eux s'étend le vaste monde
« qui dorénavant sera leur asile,
« et la Providence du Seigneur est leur guide.... »

Action — quiétude! c'est dire: volonté calviniste — âme luthérienne!

Résumons ce long exposé des fonctions royales du chrétien, telles que Luther les conçoit. Nous avons d'abord constaté que l'*humilité* de la foi, la *soumission à la majesté souveraine* du Dieu miséricordieux et la *crainte de Dieu* constituaient, pour le croyant, le triple lien psychologique qui rattache sa suprématie sur le monde à son expérience religieuse fondamentale. Cette orientation essentiellement religieuse englobe une *nouvelle attitude vis-à-vis du monde* que nous avons d'abord examinée dans ses traits généraux.

La liberté religieuse qui en résulte nous est apparu, d'une part, sous la forme de l'*indépendance spirituelle*, d'autre part, sous celle de la *maîtrise du monde*.

La *première*, pour Luther, ne signifiera jamais: renoncement au monde. Toute sa conception de la *vocation terrestre* prouve que cette indépendance intérieure doit s'exer-

cer dans le monde. C'est ce que nous avons appelé l'*ascétisme protestant.*

Mais, s'élevant à un point de vue plus sublime encore, Luther proclama la *maîtrise sur le monde:* L'humilité fait naître dans le cœur du croyant le *sentiment de sa valeur personnelle* et devient une force agissante. Sa foi en la miséricorde divine s'élargit et devient *confiance en la Providence.* Libre, le chrétien use en maître des biens de ce monde, sans en mésuser. Par *la joie spirituelle* et par la *patience* qui sont des émanations de la liberté chrétienne, il domine les *tribulations* qui lui viennent du dehors.

Après avoir examiné le fondement de la liberté chrétienne et après en avoir donné la description, nous avons essayé d'en faire ressortir les deux traits marquants: la *fierté héroïque* et l'*empreinte quiétiste.* Ce second caractère nous a fourni l'occasion d'étudier les rapports qui existent entre la piété de Luther et le *mysticisme*, leurs *similitudes* et leurs *dissemblances.* Nous avons enfin relevé les traces du quiétisme de Luther: dans ses *entreprises réformatrices* (constitution de l'Eglise, culte, etc.), dans sa *conception de la civilisation humaine* (rôle de l'Etat, vie politique, vie économique, vie domestique), dans *l'impassibilité de la piété personnelle* (Kreuzseligkeit) qui donnera un caractère propre à la mentalité luthérienne et la distinguera nettement du calvinisme.

2. L'aspect moral de la liberté positive.

Dans le chapitre précédent nous avons essayé de démontrer que la liberté chrétienne était avant tout un phénomène de vie religieuse. Nous avons à en aborder maintenant le *côté éthique*. Mais nous sera-t-il possible de le démêler? Les savants les plus qualifiés ont essayé d'élucider la relation, établie par Luther, entre la pensée religieuse et la conception morale. On peut, en effet, se demander, s'il y a entre ces deux façons d'aborder la vie intérieure connexité ou concomitance; dans le premier cas, s'il y a unité organique ou rencontre accidentelle, dans le second cas, s'il y a simultanéité ou succession des impulsions. En tout cas, il nous semble bien difficile de soumettre toute la pensée si nuancée et si variée de ce génie sous un seul principe organisateur. Luther lui-même, esprit intuitif, s'il en fut, n'a jamais aspiré à une unité de vues, à une conception arrêtée de la vie ou à un système théologique. La vie religieuse comporte, tolère, exige même les contrastes les plus illogiques. Il n'y a que la science qui demande à les expliquer ou à les aplanir. Luther ne fut jamais un scientifique. Les antinomies de sa vie intérieure n'étaient pas pour l'inquiéter. Selon les besoins de l'heure ou l'intérêt de la cause, il s'engagea dans l'une ou l'autre voie, sans se soucier d'harmoniser les différents jugements énoncés ici et là.

Peut-être n'est-il pas téméraire d'affirmer que la conception religieuse de la vie correspond à ses aspirations les plus intimes et à ses expériences les plus personnelles. Lorsque l'inspiration religieuse s'empare de lui, les phénomènes de la vie morale ne l'intéressent plus, l'inquiètent même, ou bien ils se présentent comme une partie intégrante de l'es-

sence religieuse, en découlent, sans que la réflexion s'y arrête.

En d'autres occasions pourtant, Luther se cantonne dans une manière de voir toute éthique, soit qu'il présuppose tacitement les prémisses religieuses, soit qu'il ne ressente pas la divergence qui sépare les deux manières de voir, soit qu'il semble admettre l'autonomie de la vie morale. C'est cet aspect éthique de la liberté chrétienne que nous nous proposons de faire ressortir, sans prétendre toutefois en atteindre l'essence pure et incomplexe. Nous avons mis en tête de deux chapitres précédents l'analyse d'écrits de Luther[1]), destinés à servir d'illustrations classiques pour le problème en question. Nous pourrons cette fois-ci encore, *prendre notre point de départ dans un opuscule:* le « sermon sur les bonnes œuvres » semble résumer d'une façon particulièrement suggestive les principes éthiques qui donnent à la liberté chrétienne l'aspect particulier que nous cherchons à déterminer. Nous essaierons ensuite d'en faire apparaître, dans leurs grandes lignes, *l'impulsion*, *le caractère* et *les limites*. Nous retrouverons nécessairement certaines notions que nous avons déjà étudiées sous leur angle religieux, telle que l'idée de la vocation, ou certains sentiments, tels que l'humilité, la joie intérieure, la paix, la patience, certaines tendances, tel que le besoin d'agir, etc. Mais nous en obtiendrons une autre vision, en nous plaçant sur le terrain de la conception morale.

a) Le « sermon sur les bonnes œuvres »[2])

Dans une lettre au baron de Schwarzenberg de 1522, Luther désigne ce traité comme un complément du traité « de la liberté chrétienne ». Paru en 1520, cet écrit se présente comme un commentaire des X commandements. Le plan en est peu clair. Luther ne s'en inquiète pas. Il lui importe avant tout de définir la disposition intérieure qui

[1]) « De servo arbitrio » ; « De libertate christiana. »
[2]) Ed. d. W. 6, 202 ss; Ed. *Clemen* I, p. 227 ss.

nous amène à accomplir les commandements. Le premier commandement lui en fournit l'occasion. Il suffira de reproduire cet exposé de principes, divisé en 17 paragraphes. Il sera inutile de nous arrêter ensuite à l'interprétation particulière de chacun des autres commandements [1]).

§ 1. — « *Les bonnes œuvres ne peuvent être que celles que Dieu ordonne.* » Cette sentence que Luther met en tête de son opuscule, n'est-elle pas à priori la négation de toute autonomie morale? Evidemment non, puisque, dans la pensée de Luther, les X commandements sont l'expression même des postulats de la conscience humaine. Jésus n'en a-t-il pas recommandé l'observation au jeune homme riche? (Matth. 19.)

§ 2. — *La foi en Christ est la bonne œuvre par excellence* [2]). Elle aussi, est ordonnée par Dieu (Jean 6, 29). Elle n'est autre chose que la conscience [3]) qu'a l'homme de se trouver en harmonie avec Dieu, pour tout ce qu'il fait. Elle est le capital, dont « les bonnes œuvres empruntent leur excellence ». En elle les autres œuvres s'accomplissent; elle en inspire la vie. Elle communique au chrétien la certitude intérieure que ne peut lui donner la pratique catholique. Tatillonne, celle-ci ne provoque que des doutes. Ses bonnes œuvres, dénuées de foi, sont comme décapitées. Luther se défend donc de rejeter toutes les œuvres, comme on le lui reproche; mais il ne peut recommander que celles qui sont véritablement bonnes, c'est-à-dire celles qui sont portées par la foi.

§ 3. — En donnant au fidèle une bonne conscience pour tout ce qu'il entreprend, Luther sape un des retranchements les plus fortifiés de la piété catholique. Il en détruit le dualisme qui partage la vie en deux sphères, l'une sacrée, l'autre profane. En limitant les bonnes œuvres aux jeûnes, heures et aumônes, les « romanistes » en rétrécissent le domaine [4]). En considérant, par contre, les bonnes œuvres

---

[1]) Notre compte-rendu s'inspirera, ci et là, des remarques judicieuses dont M. *Wernle* annote le sien: « Der ev. Glaube nach der Hauptschr. der Reform. », I. Luther, p. 51 ss.

[2]) « Das erste u. hochste aller edlist gut werck. »

[3]) « Kein glaub' — kein gut gewissen zu gott. »

[4]) « Die gute werck szo enge spannen. »

comme les fruits d'une conscience qui se sait en communion avec Dieu, Luther en étend *le rayon d'action même aux fonctions les plus profanes.* Il assure à tous nos actes une inspiration divine. Des citations bibliques, interprétées avec une désinvolture toute subjective, viennent corroborer cette thèse: Ecclésiaste 9, 7 ss.; Jean 8, 29, 1; Jean 3, 19 ss. Le rayonnement des œuvres ainsi comprises embrasse tous les domaines de la vie et s'étend à tous les instants de la journée. Christ ne fait-il pas *toujours* ce qui est agréable à Dieu?

§ 4. — *La foi est donc le critère de nos actes.* Ce serait une action bonne, si, poussés par la foi, nous ramassions un brin de paille. Ce ne serait pas une action bonne si, la foi manquant, nous ressuscitions tous les morts ou si nous livrions notre corps pour qu'il soit brûlé. Tout ce qui n'est pas le produit de la foi, est péché (Rom. 14, 23). Après avoir compris ainsi la foi dans son sens le plus idéal et le plus large, Luther lui donne inopinément une *détermination dogmatique*, en dépréciant les œuvres des juifs, des païens et des Turcs qui ne sont pas inspirées par la foi *chrétienne.* Déviation momentanée, qui ne comporte aucune suite. La foi réapparaît immédiatement comme la disposition fondamentale, qu'il ne faut pas placer sur le même plan que les autres vertus et à laquelle il ne faut pas attribuer des fonctions secondaires; car c'est *elle qui fait naître la charité, la joie, la paix, l'espérance* et qui prime toutes les vertus chrétiennes. Dans le système catholique le simple laïc a besoin d'un maître qui le guide à travers le maquis des œuvres prescrites. La foi évangelique *fait le bien spontanément et selon l'enseignement du St-Esprit* (Saül, Ste-Anne). La foi ne se laisse enchaîner à aucune œuvre spéciale, elle est semblable à l'arbre du 1er psaume qui donne son fruit en sa saison. C'est ici que nous touchons au cœur de notre problème.

§ 6. — Luther élucide le caractère de cette *spontanéité morale* par un exemple de la vie journalière: Un mari et une épouse qui s'aiment, n'ont besoin d'aucun docteur pour les renseigner sur la valeur et le degré des œuvres qui s'imposent dans leurs rapports. Chacune de leurs actions, qu'elle soit grande ou petite, procèdera de leur confiance réciproque, de leur amitié mutuelle. Ils rempliront leurs

devoirs d'un cœur joyeux, pacifique, sûr de lui-même, comme de libres compagnons [1]). Quittant l'allégorie, Luther fait un panégyrique de *la liberté morale* que nous nous reprocherions de ne pas citer textuellement: « L'homme chrétien qui vit dans la confiance en Dieu, sait toutes choses, est capable de toutes choses, se fait fort de déterminer en toutes choses ce qu'il faut, et fait toutes choses gaiement et librement, non dans l'intention de cumuler mérites et bonnes œuvres, mais parce qu'il éprouve la joie de plaire ainsi à Dieu. Il ne demande qu'à servir Dieu sincèrement et gratuitement, et il se contente de son assentiment. » Dans ce passage, Luther décrit le *déploiement organique de la liberté morale*. L'autonomie a absorbé toute hétéronomie, l'obéissance spontanée exclut tout eudémonisme, la liberté chrétienne écarte tout nomisme, l'action bonne s'élève, comme une seconde nature, du cœur bon; et non seulement l'action, mais même la spontanéité de l'action découle de cette source intérieure. Alors sont effacés les incertitudes, les doutes, les soucis, les désespoirs, les amertumes, les erreurs de ceux qui s'appliquent à exécuter les œuvres traditionnelles, qui vont en pèlerinage à St-Jacques, à Rome, à Jérusalem, parce qu'ils « ne connaissent pas le chemin de Dieu et que le soleil de la justice ne s'est pas levé pour eux. » (Sagesse 5, 6.)

Les §§ 7 et 8 ne se rapportent qu'indirectement à l'aspect moral de la liberté chrétienne. Il y est parlé en tournures mystiques, de *trois degrés de la foi*, et surtout du second, regardant la foi qui se révèle dans l'adversité. Nous avons cité ce passage en traitant de la suprématie religieuse du chrétien sur le monde [2]). A la fin de cette parenthèse, nous voyons, une fois de plus, la colère de Luther se tourner contre les œuvres pharisaïques. Il se moque des simples qui tombent dans le piège [3]) de ces œuvres et s'imaginent pouvoir fonder sur elles leur salut éternel.

§ 9. — Luther, passant au *1er commandement*, donne,

---

[1]) « Ist gantz ein frey geselle. »

[2]) p. 160.

[3]) « Einin plumpen, wenn es nur gebett, gefastet, gestifftet, gebeicht, gnugthan ist... »

une fois de plus, une très belle définition de la foi, qui ne consiste pas dans l'observation de cérémonies extérieures, mais qui est une assurance sans bornes du cœur[1]). Cette foi est le ressort de toutes les œuvres comme le 1er commandement est la source et le critère de tous les autres. Après cet éloge de la foi, il est étonnant que Luther la relègue subitement à l'arrière-plan, pour donner la palme à l'*amour de Dieu.* Peut-être n'est-ce qu'une réminiscence augustinienne, qui lui revient à la suite d'une citation, empruntée à l'« enchiridion ad Laurentium »[2]). Mais que ce soit l'amour ou la foi, Luther veut un lien qui établisse une intimité profonde entre le croyant et son Dieu et qui rende le chrétien capable d'accomplir la volonté de l'Eternel.

§ 10. — Le *côté négatif* de la thèse précédente: l'incrédulité ou la foi défaillante ne sont qu'idolâtrie. Sans la foi, le 1er commandement ne peut être accompli et toute œuvre n'est qu'hypocrisie. Impossible d'acheter la faveur divine. L'Eternel n'est pas un brocanteur ou un journalier qui n'accorderait pas gratuitement sa miséricorde.

§ 11. — Luther appuie sa thèse, en se référant à la doctrine paulinienne de la *justification.* Il cite les passages classiques, Rom. 1, 17 et 3, 28. La justification n'est pas comprise ici, comme dans le commentaire de l'Epître aux Romains, dans le sens d'une imputation du mérite «étranger» de Christ[3]). La foi, en elle-même, nous rend justes, en nous incitant à observer tous les commandements. « Si la justice est renfermée[4]) dans la foi, il est clair, que la foi seule accomplit les commandements et rend justificatives toutes ses œuvres ». Au lieu de l'interprétation théologique de la justification, Luther nous en donne ici le sens pratique et laïque. La foi, puissance autonome, est la source de toute action bonne, la disposition intérieure qui plait à Dieu et qui se manifeste dans les œuvres. *Wernle*[5]) démêle dans

---

[1]) « trew, zuversicht des herzens grundlich. »

[2]) Chap. 3: « hic si respondero, fide, spe, charitate colendum esse Deum.... ». « Spricht wol sanct Augustin das des ersten gebottis werck sein glauben, hoffen und lieben. »

[3]) cf. *Wernle:* o. c., p. 58.

[4]) « Steht die gerechtigkeit im glauben. »

[5]) o. c., p. 58.

cette appréciation *l'aspect éthique de la justification* et le distingue de sa physionomie religieuse. Prise dans *le sens religieux*, la doctrine se base uniquement sur le mérite du Christ. Elle ne reconnaît donc pas à la foi une valeur intrinsèque, elle ne la considère que comme un organe appréhendant la grâce offerte en Christ. Les deux appréciations ne s'excluent pas, mais il est manifeste que, dans le présent passage, Luther souligne uniquement le *côté éthique*. — Le réformateur rejette-t-il, avec les œuvres détachées de la foi, le *culte* et toutes les cérémonies? La foi ne suffit-elle pas? Luther se reporte pourtant à son principe directeur et donne à la question une solution des plus libérales: ces cérémonies — et il y joint des actes de dévotion, tels que la génuflexion, la prière du rosaire, la vénération de la croix — sont louables non en elles-mêmes, mais lorsqu'elles sont inspirées par la foi, c'est-à-dire par la conviction qu'elles plaisent à Dieu. La foi sanctifie toutes les œuvres.

Au § 12, il oppose aux pratiques d'un culte extérieur[1]) le *culte* qui, selon le premier commandement, est imprégné d'une *confiance intérieure*[2]); elle seule fait de nous des enfants de Dieu, véritablement vivants.

§ 13. — Luther n'interdit pas les œuvres; il ne permet pas qu'on le lui reproche. *La foi n'est pas impassibilité* et inaction, car — observation psychologique — la vie n'est jamais en repos. La foi contient une multitude de devoirs; le 1er commandement, accompli dans la foi, embrasse la vie entière. St-Paul ne nous recommande-t-il pas: « chers frères, soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout — au nom de notre Seigneur Jésus-Christ[3])? » Eh bien, rien ne peut se faire en son nom qui ne se fasse dans la foi. Le chrétien ne pourra jamais rester inactif. La foi est l'ouvrier et le capitaine de toute œuvre chrétienne, comme la santé est la puissance qui se répand dans toutes les actions de nos membres. Luther affirme donc nettement l'universalisme

---

[1]) « In dem eusszerlichen geplerre u. gespenste. »

[2]) « Innerliches vortrauen. »

[3]) Luther n'a évidemment pas le verset sous les yeux. Sa citation est fausse. 1. Cor. 10, 31, il est dit: πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε

de la tâche qu'assume la foi. Nous voici loin du solipsisme religieux que nous avions constaté par ailleurs [1]). En d'autres termes: là encore l'appréciation éthique prédomine.

§ 14. — Surgit le *problème de la Loi.* A quoi bon les innombrables lois laïques et ecclésiastiques, si la foi opère toutes choses? Réponse: Il y a tant d'hommes qui manquent de foi! Si tous avaient la foi, la Loi serait superflue. Luther distingue alors 4 catégories d'hommes. La Loi est indispensable pour les trois degrés inférieurs tombant sous le droit de contrainte qu'exerce l'Etat. Dans l'ordre des idées éthiques, il n'y a que la classe supérieure qui nous intéresse: les chrétiens libres, les « justes » (1 Tim. 1, 9). Ceux-ci sont affranchis de la Loi parce qu'ils font spontanément ce qui répond à leur connaissance et à leur gré [2]); ils sont guidés uniquement par la ferme assurance que l'aquiescement et la faveur de Dieu plane au-dessus d'eux.

§ 15. — Libres par la foi, les chrétiens se soumettront pourtant aux lois et aux cérémonies par *charité envers les faibles.* Inspirés par leur liberté, se sachant assurés de l'assentiment de Dieu, ils observeront ce qu'ils ne seraient pas obligés d'observer. Cette *condescendance* ne devra pourtant *pas s'éterniser.* Il ne s'agit pas de s'abaisser au niveau des consciences faibles, sans l'espoir de les amener au faîte de la foi. On les traitera, un certain temps [3]), avec douceur et indulgence [4]), comme des malades. Ceux qui, méprisant la foi et s'obstinant à accomplir des œuvres, se montreraient *récalcitrants* et entêtés, il faudrait les abandonner à leur sort, comme Christ fit de l'aveugle qui conduit un aveugle.

§ 16. — Un problème se pose: comment concilierons-nous la foi en Dieu avec les *imperfections de notre vie?* Ainsi posée, dit Luther, cette question prouve un manque de confiance en Dieu. La foi étant la bonne œuvre par excellence, le chrétien aura l'assurance, que Dieu « regarde à travers les doigts », lorsqu'il s'agit des petites misères

---

[1]) p. 130 ss.
[2]) « was sie wissen und mugen. »
[3]) « eine weil lang. »
[4]) « senfftiglich und mit seuberlicher musz. »

journalières, intempérances ou faiblesses. Et quand même le croyant, contre toute attente, ferait une chute mortelle, il pourrait s'en relever par la foi. Des textes viennent à l'appui de cette proclamation du pardon. Luther donne plus d'ampleur à la question posée. Sa conception morale ne s'arrête pas à une casuistique timorée et étroite. Il sait par expérience que ce ne sont pas les fautes, prises individuellement, qui doivent préoccuper l'homme, mais le fait que *sa vie entière* est condamnable. Cette coulpe constante trouve cependant, elle aussi, son remède dans la grâce perpétuelle de celui que nous invoquons dans le Notre-Père. Ne sommes-nous pas ses enfants, quoique pécheurs, ne lui sommes-nous pas agréables, quoique ne le satisfaisant jamais? Cela nous le devons encore et toujours à la *foi* qui est fondée sur la miséricorde de Dieu.

§ 17. — Enfin une dernière question, la plus importante de toutes: quelles sont les *origines de cette foi?* Comment acquerrons-nous cette confiance qui accomplit des miracles? Nos mérites et nos efforts ne pourront nous la communiquer; mais, comme il est dit dans l'épître aux Romains [1]): « Dieu prouve son amour envers nous en ce que Christ est mort pour nous. » Nous ressentons cette miséricorde de Dieu d'une façon si douce que notre cœur en deviendra aimant et que *la foi découlera de notre amour reconnaissant.* Il faut donc former en nous l'image du Christ et nous représenter la grâce que Dieu nous offre en lui. C'est dans cette expérience qu'il faut puiser la foi. Autre présentation de la même idée: La foi «doit sourdre et jaillir du sang, des plaies et de la mort du Christ. Voyant en lui l'immense faveur de Dieu envers toi, ton cœur sera, lui aussi, favorable à Dieu [2]), et la foi naîtra uniquement de l'amour, de celui de Dieu envers toi et du tien envers Dieu. » Toute la piété de Luther s'épanche dans cette prédication si chaleureuse du pardon et de la grâce. Le côté objectif de la rédemption y est présupposé; Luther n'en fait ressortir que l'évolution subjective: la confiance filiale et joyeuse *naît de la reconnais-*

[1]) Rom. 5, 8 ss.
[2]) « Gott hold ».

sance sans bornes que l'homme justifié éprouve à l'égard de Dieu et du Sauveur. Elle *s'épanouit en œuvres spontanées.* Elle *embrasse tous les domaines de la vie.* Voici donc encore le leitmotif qui, dans une dernière variation, reprend les différents thèmes et se répercute dans un chœur d'une force grandiose. Ou bien — autre comparaison — l'idée de la foi, inspiratrice des œuvres, nous enveloppe une dernière fois du parfum qui imprègne le « sermon sur les bonnes œuvres » tout entier. Si nous avions douté, ce dernier cri du cœur nous prouverait que cet écrit n'est pas une dissertation théologique, mais « le manifeste d'un pasteur qui prend à cœur la cure d'âmes »[1]).

Tâchons d'en *dégager le point de vue éthique:* Luther y expose son *idéal de vie.* En attribuant aux hommes la faculté innée de vouloir n'importe quoi et en leur imposant les bonnes œuvres comme propres à produire le résultat le plus désirable, la *morale catholique* avait créé les pires dictatures et engendré les découragements les plus douloureux. L'Eglise avait causé un *triple dommage* à la morale chrétienne: 1° en considérant toute activité morale sous l'angle des *effets méritoires* et en y introduisant eo ipso un calcul égoïste, elle compromet gravement l'idée même du bien. 2° En ordonnant les œuvres pies, l'Eglise crée le *nomisme* et, en *détachant l'action de l'intention morale,* en déprécie la valeur. 3° En attribuant aux bonnes œuvres un caractère ecclésiastique, soit surérogatoire, soit ascétique, elle institue *l'éthique dualiste* et amoindrit toute action morale dans la sphère naturelle.

Luther, dans notre libelle, opposa les exigences suivantes: 1° Le bien doit se faire sans arrière-pensée, en toute liberté et dans la *joie de l'âme.* 2° Les œuvres doivent s'accomplir son impulsion d'une disposition intérieure qui est *la foi.* 3° L'accomplissement de notre tâche terrestre s'étend, selon la volonté de Dieu, à *tous les domaines de la vie* et engage *tous les chrétiens.* En d'autres termes, Luther stipula: 1° la *spontanéité de l'action morale,* 2° l'*unité de l'impulsion religieuse et de la vie morale,* 3° la *sanctification universelle de la vie.*

---

[1]) cf. *Wernle:* o. c.

Nous reprendrons dans notre exposé systématique ces trois thèmes du « Sermon sur les bonnes œuvres ». Ces principes éthiques étaient jeunes comme l'esprit de la Renaissance. Leur portée fut si étendue que *Wundt*[1]) put dire: « Ce ne fut pas une nouvelle religion, mais une nouvelle morale que Luther apporta au monde ».

b) L'impulsion de la liberté morale

La liberté chrétienne étend son rayon d'action dans la sphère de la vie morale. C'est dire que le chrétien fera le bien librement, spontanément. Telle est la conviction de Luther.

Si nous cherchons à définir les *mobiles* de cette action *spontanée*, nous dirons, d'une façon *négative* d'abord, que le fidèle n'y sera poussé ni par une contrainte venant du dehors, telle que le légalisme de la hiérarchie romaine l'imposait, ni par des motifs intérieurs, étrangers à l'idée du bien, tels que la conception méritoire de l'éthique catholique en renfermait. Il y sera poussé, *affirmerons-nous*, par une *puissance intérieure, ayant le caractère du bien*. Quelle est cette puissance? Intuition morale ou impulsion religieuse? Quels que soient les mobiles, il importera de toute façon de démontrer *l'unité et l'autonomie de la vie spirituelle* du chrétien, car elles constituent la *condition* sine qua non de la spontanéité, qui, elle, est le *caractère* marquant de la liberté morale.

Intuition morale ou impulsion religieuse? D'après la conformation de son génie, Luther devait se déclarer pour une impulsion d'essence religieuse. Il désigne, en effet, comme cause première de l'action morale, la grâce divine ou son organe, la foi. Le principe religieux est toujours dans l'œuvre et la pensée de Luther le motif primordial.

Nous trouvons pourtant, à notre grand étonnement, dans la bouche du réformateur, certaines assertions qui prouvent qu'à l'occasion, il abandonna la grande route de

---

[1]) *Wundt:* « Ethik » I, 367.

sa pensée religieuse. Dans ces passages, d'ailleurs peu nombreux, il semble admettre une *disposition morale*, de laquelle découleraient les actions bonnes.

1. L'intuition morale

En combattant, dans le commentaire de l'épître aux Galates, la conception catholique d'après laquelle l'œuvre sanctifierait l'homme, tandis que la bonne volonté de l'homme devrait sanctifier l'œuvre, Luther a l'air de présupposer une *direction autonome de la volonté morale*. Du moins ne la rattache-t-il qu'ultérieurement à une impulsion religieuse. Son premier mouvement semble être de reconnaître une disposition morale qu'il nomme « recta ratio » ou « bona voluntas »[1]) et qui existerait à l'état latent au fond de la nature humaine, avant de se manifester en une action morale. Ou bien nous trouvons dans la préface de l'Epître aux Romains l'expression suivante: « Dieu juge d'après le *fond du cœur* »[2]). Et quand ce fond du cœur se trouve-t-il en de bonnes dispositions? C'est lorsque une « *libre inclination vers le bien* »[3]) s'y manifeste.

Voici une autre considération qui vient appuyer cette appréciation essentiellement éthique: *La loi morale* que le théologien paulinien avait coutume de considérer comme une puissance étrangère au chrétien et hostile même à la nature humaine, apparaît inopinément comme un outillage dont chaque conscience dispose. En identifiant le Décalogue avec la *loi naturelle*, Luther admet un besoin intuitif « de la raison humaine de faire le bien et d'être sauvée »[4]). Les X commandements, est-il dit dans le Grand Catéchisme[5]),

---

[1]) « In philosophia concedunt opus moraliter non esse bonum nisi adsit prius recta ratio et voluntas, statuunt rectam rationem et bonam voluntatem *ante opus*, hoc est justificant *personam* moraliter ante opus. Contra in theologia, ubi maxime debebat fieri, invertunt hoc perversissime, statuentes opus ante rectam rationem. » Ad. Gal., op. lat. I, 377.

[2]) Ed. d'E. 63, 120.

[3]) « Freie Lust zum Guten. »

[4]) Ed. d'E. 15, 56.

[5]) Ed. d'E. 21, 106.

« sont inscrits dans le cœur humain », « y sont implantés par la nature »[1]). « Notre nature sait, qu'il faut faire le bien et éviter le mal, mais elle ne sait pas ce qui, devant Dieu est bon ou mauvais »[2]). Aussi Luther ne perd-il pas de vue les *règles objectives* dont le chrétien ne pourra se passer et qui l'enferment entre les bornes immuables de la morale: « On ne doit pas mener une vie contraire à la Loi, ni piller, ni voler, ni assassiner, ni faire du tort au prochain »[3]). Dans ses démêlés avec Agricola et les antinomiens, le réformateur réclama l'observation stricte de la Loi. Et il ne s'agit pas seulement, pour lui, de l'usage « civil » et « pédagogique » de la Loi, mais de ce que la Formule de Concorde nommera plus tard: « usus didacticus legis »[4]), application qui sert à la sanctification de la vie chrétienne elle-même.

Cette manière de voir éthique perce enfin dans l'opinion que Luther émet parfois sur les rapports du *chrétien avec son prochain*. La pratique de la *charité* ne répond-elle pas à un besoin naturel du cœur? Car nos propres dispositions à l'égard du prochain sont la norme de ce que nous attendons de sa part. En nous souvenant de nos propres besoins et de nos propres exigences, nous serons enclins à donner, en toute liberté, ce qui revient au prochain. Dans l'interprétation du Décalogue de 1518, Luther caractérise le principe Matth. 7, 12: « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous.... » comme « la loi de la nature saine et non corrompue, *identique à la charité* »[5]). — Il admet ensuite un amour naturel *entre consanguins*[6]). Il le donne même en exemple aux moines et aux religieuses dont « l'amour réuni n'équivaut pas à une goutte de cet amour du cœur »[7]). — Il admet enfin un « impetus et impulsus », une inclination altruiste qui se trouve dans le cœur du païen comme du chrétien, chez celui qui croit, comme chez celui qui ne croit pas. Il est vrai que,

---

[1]) cf. ed. d'E. 33, 13.
[2]) Ed. d'E. 10, 182.
[3]) Ed. d'E. 13, 81.
[4]) Ed. de Leipzig de 1712, p. 717.
[5]) Ed. d. W. 1, 502.
[6]) Ed. d. W. 12, 351.
[7]) « Herzliche Liebe ».

si chez le second, la cause efficiente est, comme chez le premier, l'esprit divin, la cause finale [1]) fait défaut chez le second; alors l'intuition morale se trouve être bientôt corrompue. Des flots d'égoïsme submergeront aussitôt la pitié naturelle; la charité « faiblira sous la croix »; on n'aimera pas le prochain pour lui-même, mais pour ce qui est bon en lui; la charité sera détériorée par des mobiles inavouables.

Néanmoins, l'homme semble pouvoir atteindre un niveau de haute moralité sans l'aide de l'Esprit ou de n'importe quelle impulsion religieuse. Luther parle même une fois d'une naissance spontanée des bonnes œuvres [2]). Cette tendance naturelle à faire le bien, se trouve d'ailleurs bien souvent mêlée à l'impulsion venant de la foi [3]).

Ces constructions latérales ne sont plus dans le style général de l'architecture luthérienne. Il les relègue à l'arrière-plan dès que la grande objection se présente: la nature humaine n'est-elle pas a priori incapable de faire le bien? Si, d'un côté, Luther reconnaît que, par exemple, *la chasteté* peut avoir un attrait pour le chrétien [4]), il se reprend pourtant de suite et constate qu'aucun mortel ne peut réaliser l'idéal de pureté. Avec un empressement sévère, il proclame l'insuffisance de la nature humaine. Elle « ne peut que mentir et tromper » [5]). En citant un passage de St-Augustin, où il est question d'une « dilectio justitiae » il ajoute immédiatement: « hanc enim natura nescit, sed fides eam impetrat ». Ou bien s'il parle lui-même d'une « lumière intellectuelle » ou d'une « flamme du cœur », il se hâte de l'identifier avec la loi de la foi [6]). Tout au plus pourrait-on dire que nous *reconnaissons* le bien, sans pourtant posséder la force de volonté pour conformer notre action

---

[1]) « Non enim spectatur finis, oboedientia erga Deum et dilectio proximi. » Op. ex. II, 271. 273.

[2]) Ed. d'E. 12, 175 s.

[3]) *Thieme*, o. c., p. 85, reconnaît qu'il est impossible de distinguer leur action propre dans chaque cas particulier.

[4]) « Um deswillen, dass mich's zumal fein dünkt, ob's gleich nicht geboten wäre. Siehe, ein solches Herz hat Gottes Gesetz lieb und tuts mit Lust. » Ed. d'E. 10, 94.

[5]) Ed. d'E. 14, 10.

[6]) Ed d. W. 2, 498 s.

à notre vision du bien. « La raison humaine, corrompue et aveugle par la faute du Diable, ne conçoit pas cette connaissance innée du bien »[1]).

Au fond, Luther témoigne d'une méfiance instinctive à l'égard de l'intuition morale dont l'homme se vante d'avoir le privilège. On sent bien les motifs de ce scepticisme. A peine Luther a-t-il admis une certaine puissance morale de l'homme qu'il craint de le voir tenter un arrangement avec Dieu en se prévalant de ses bonnes œuvres. Que vaut tout rendement moral, si la perte du joyau religieux doit en être le prix? Dans l'atmosphère de la grâce, l'homme est incapable de rien donner, il ne cesse de recevoir. Cette dépréciation de la nature morale de l'homme s'impose à Luther pour une autre raison. Le *déterminisme philosophique* qu'il a développé dans le traité « de servo arbitrio » le pousse également dans la direction du pessimisme moral. Si c'est Dieu qui opère tout en tous, il est manifeste que l'homme doit être impuissant à faire, par ses propres moyens, de bonnes œuvres.

Bref, ce n'est qu'*exceptionnellement* que Luther constate une évolution de la vie morale dans son propre domaine et selon ses propres lois.

2. Les mobiles religieux

Les inconvénients de l'attitude religieuse de Luther ne tardèrent pas à se présenter. Si la sainteté des œuvres comportait un si grand danger pour le salut, si l'absolutisme de la grâce exigeait que l'on extirpât de la langue théologique, comme Luther le demandait des termes tels que « opérer » « faire »[2]), *comment prouver*, d'autre part, *pourquoi il fallait* quand même *accomplir de bonnes œuvres?* La lutte contre le mal et l'accomplissement des bonnes œuvres n'étaient-elles pas choses superflues pour le croyant qui adoptait le point de vue religieux de Luther?

---

[1]) Ad. Gal. Op. lat. v. a. II, 357.

[2]) « Lorsqu'un prédicateur emploie le petit mot: « faire », sois certain qu'il te mène vers le diable.... lorsqu'il s'agit d'une œuvre qui doit avoir sa valeur devant Dieu! » Ed. d'E. 17, 152.

Celui-ci avait ressenti le danger de son idéalisme religieux. Dans le « traité de la liberté » il exposa lui-même très sincèrement le problème: « Eh bien, si la foi est tout et suffit à faire de nous des gens pieux, pourquoi les œuvres nous sont-elles ordonnées? Devons-nous donc être impassibles et ne rien faire? »[1]) Et voici comment il résout la difficulté: « Il en serait ainsi, si nous étions des hommes parfaitement spirituels, ce qui ne sera jamais le cas jusqu'à la fin des jours »[2]). Puisque nous vivons dans la chair et dans le contact avec d'autres hommes, il nous faut accomplir des œuvres[3]).

Que cela ne nous préoccupe pas. *La foi est la source de tout le bien. La foi engendre les œuvres.* La foi est comparable à l'arbre, les œuvres aux fruits. La foi est la bonne œuvre par excellence. « Un chrétien vivant dans la foi n'a besoin d'autre maître ni de bonnes œuvres, mais ce qui se présente à lui, il le fait et il le fait bien ». Ce sont les idées maîtresses du « sermon sur les bonnes œuvres », et du « traité de la liberté ». A côté du solipsisme religieux dont nous disions dans le chapitre précédent qu'il se désintéressait des applications morales, nous constatons donc ici *l'action morale de la foi.* Si, d'une part, Luther est tenté d'isoler les fonctions religieuses, d'autre part il en proclame l'union indissoluble et organique avec les forces morales. Les deux points de vue ne s'excluent pas nécessairement. On pourrait les concilier dans la formule suivante: *La foi n'a aucun intérêt moral, mais elle n'en exerce pas moins une action morale.* Celle-ci n'est, au fond, qu'une nécessité imposée par la nature physique de l'homme, aux exigences et aux défaillances de laquelle le croyant lui-même ne peut se soustraire.

La foi fait donc naître les œuvres. Cette expérience nous met en possession de *deux vérités:* en premier lieu, la foi renferme une impulsion de *vouloir* le bien, d'autre part elle possède la puissance de *faire* le bien. Luther s'est surtout intéressé au *second* de ces deux faits. Il décrit avec abondance, comment la foi, en nous rendant

---

[1]) Traité de la liberté; § 19.
[2]) Ibid., § 19.
[3]) cf. ibid., § 20.

riches, puissants et joyeux en Dieu, assouvis par sa grâce et pleins de félicité dès ici-bas, nous donne les forces nécessaires pour faire le bien et pour nous dévouer charitablement à notre prochain. Luther est beaucoup plus réservé quant à l'autre question, celle de savoir d'où vient à la foi l'impulsion morale. Si, malgré des tentatives réitérées, il n'a jamais réussi à forger la formule théologique adéquate, il n'en a pas moins offert quelques réflexions judicieuses et pleines de promesses. Et d'abord, il a senti que la foi ne pouvait être la cause primordiale de la vie morale. Elle-même n'est qu'un *don de Dieu*, qu'une inspiration de la grâce. Nous rechercherons donc: α) *les mobiles de bien agir qui partent de la grâce divine.* Nous suivrons: β) cette impulsion première et nous la verrons *se transformer en une puissance propulsive dans la foi.* Nous observerons enfin, γ) comment, ayant passé par le médium de la foi, l'impulsion première, *suit automatiquement son cours dans le domaine de la vie morale.*

α) *La cause première*

Pour l'homme religieux qu'est Luther, la première impulsion de la vie morale ne peut remonter qu'à *Dieu.* Mais il ne faut pas s'attendre à ce que le réformateur, pour désigner la cause première de la vie morale, emploie une formule dans laquelle l'idéal religieux et l'idéal moral se fonderaient. *L'idée du bien suprême*, l'idée de Dieu, quintessence de tous les postulats moraux, lui est étrangère. Nous trouvons pourtant un passage, où il n'est pas loin d'atteindre une conception synthétique: « Dieu est la justice, la vérité, la bonté, la piété en personne[1]). Quiconque recherche la piété et la bonté, recherche Dieu et le trouve »[2]). Cependant le caractère de la religiosité de Luther ne l'oriente pas vers les définitions philosophiques. Pour lui, la *grâce* est la vertu fondamentale de Dieu. C'est d'elle qu'il attend la première impulsion.

La grâce est une puissance *active:* « Elle porte, conduit,

---

[1]) « Die frümbheit selbst ».
[2]) Ed. d'E. 16, 299.

pousse, tire, se démène et accomplit tout en l'homme »[1]). C'est d'elle que vient l'impulsion des bonnes œuvres. « La grâce va à l'encontre du péché et le dévore, comment le fortifierait et l'augmenterait-elle ?[2])

Ce n'est pourtant pas une force impersonnelle qui pousse le chrétien à faire le bien: Le *Saint-Esprit* est l'organe de la grâce. Dans la justification de l'homme, il est le don suprême. « La foi nous donne la félicité. Pourquoi ? Parce qu'elle amène le Saint-Esprit qui accomplit toutes les bonnes œuvres avec joie et amour et observe ainsi les commandements de Dieu en les rendant agréables »[3]). Comme St-Paul qui parle des fruits de l'Esprit[4]), Luther nous donne, en raccourci, toute l'évolution de la vie morale du chrétien. Il constate que c'est le Saint-Esprit qui opère les œuvres. « Le Saint-Esprit doit éclairer et allumer le cœur, afin qu'il soit disposé à faire le bien et qu'il ne soit pas enchevêtré[5]) dans la Loi. La Loi ne peut nous rendre pieux. Le Saint-Esprit nous rend pieux envers Dieu »[6]). « Par la même vertu de l'Esprit, vous qui fûtes avares, adultères, irascibles impatients, misanthropes, êtes devenus généreux, chastes, doux, patients, aimants »[7]). La vie morale est « donum et effectus spiritus sancti », un effet de l'influence surnaturelle de l'Esprit. On n'a donc qu'à le laisser agir pour que le bien en résulte, puisque, de sa nature, l'Esprit est l'énergie la plus agissante.

Parfois Luther désigne aussi la *Parole de Dieu* comme cause première de la vie nouvelle de l'homme. « Sans que l'homme le demande et le désire, Dieu s'offre à lui et lui adresse ses promesses. La *Parole de Dieu* est le premier fondement, le roc, sur lequel s'édifient ensuite toutes les œuvres, les paroles, les pensées de l'homme. L'homme doit recevoir cette parole avec gratitude et croire sincèrement en la promesse divine »[8]).

---

[1]) Ed. d'E. 49, 113.
[2]) Ed. d'E. 9, 144.
[3]) « Gefällig ».
[4]) Gal. 5, 22; Eph. 5, 9.
[5]) « Vom Gesetz unverworren. »
[6]) Ed. d'E. 51, 297.
[7]) Ad. Gal., op. lat., I, 318.
[8]) Ed. *Clemen.* I, 302.

De toutes façons, la première impulsion part de Dieu. C'est lui qui crée la foi. C'est lui qui non seulement impose sa sainte volonté, mais qui, en même temps, l'accomplit. L'homme n'est que l'organe de sa grâce. Il ne lui appartient que de la recevoir par la foi. Passivité absolue devant Dieu, la foi devient la source de l'activité humaine la plus joyeuse. La certitude de tout devoir à Dieu, crée en nous la certitude d'une vie personnelle. Puisque l'homme s'appuie uniquement sur Dieu, il ressent en lui-même[1]) une augmentation mystérieuse de ses forces, tandis que celui qui entreprend d'introduire un élément personnel dans l'ordonnance du salut, ne récolte qu'incertitude et doutes. C'est le cas de la *piété catholique:* La grâce, transmise à l'homme au moyen des matérialités sacramentelles, ne s'ajoute que *mécaniquement* aux œuvres qui, pour être méritoires, présupposent un effort initial de l'homme. La piété de Luther, par contre, en faisant remonter exclusivement à Dieu l'impulsion première de la vie chrétienne, en réalise *l'unité organique.* Rendant impossibles tous les heurts et toutes les saccades, cette harmonie intérieure nous assure la paix de l'âme et dégage l'activité morale de la façon la plus spontanée. Il en résulte le *beau rythme de la liberté chrétienne.*

En affirmant ainsi une activité créatrice, qui part des sources même de la vie, qui donne la grâce aux pécheurs, qui évoque la foi, qui franchit tous les barrages et qui se répand dans toutes les formes de la vie morale, Luther a évité — nous l'avons déjà fait remarquer — *l'écueil du mysticisme quiétiste*[2]).

---

[1]) cf. *Wehrung*, o. c., « La morale de Luther est une révélation du subjectivisme le plus caractérisé ; cependant la cause « supra-subjective », introduite dans la vie chrétienne, en tempère le subjectivisme ».

[2]) En cela il se montre supérieur à *Schleiermacher*, dont la religion « *esthétique* » ne libère pas cette impulsion créatrice, parce que l'intensité du sentiment engourdit l'énergie de l'homme et paralyse presque son action. Le sentiment religieux est, pour Schleiermacher, une musique sacrée qui *accompagne* les faits et gestes de l'homme. « L'action découlant de sa propre source, il est nécessaire d'avoir l'âme pleine de religion lorsqu'on agit. » « Discours sur la religion »; ed. *R. Otto*, p. 40. « La morale », dit encore Schleiermacher, « procède du sentiment de la liberté dont

Ritschl[1]) a maintenu la pensée de Luther en l'élargissant. Il présuppose un flux d'énergie créatrice, jaillissant des profondeurs de l'être divin: de la grâce justificative. La foi de l'homme en découle et fait naître la charité et les œuvres[2]).

Complétons le développement de Ritschl: En contact avec le courant vital et vivifiant de la grâce, le chrétien, assuré de sa justification, traverse en souverain maître les différentes formes de la vie; il se montre indépendant de ses contrastes; il domine également le bien-être et l'adversité, la

---

elle veut étendre l'empire à l'infini et à laquelle elle veut soumettre toutes choses. La religion se manifeste là où la liberté est redevenue nature. Elle saisit l'homme *en dehors* et au delà de la poussée de ses forces particulières et des aspects variés de sa personne.» *(Schleiermacher,* «Reden»; ed. *Otto,* p. 33.) C'est bien une forme du mysticisme quiétiste que nous révèlent ces paroles. « Schleiermacher s'est fait un idéal de *quiétude intérieure,* immuable, inaccessible aux mouvements et tourments de la vie extérieure. Il admet chez les autres la même croissance intérieure pleine d'harmonie qui, après les secousses de sa jeunesse, fut son privilège. » *v. Wendland:* «Reformation und deutscher Idealismus. » (Festgabe Häring, p. 237.) Le conflit entre la vie active et le sentiment religieux ne tarde pas à apparaître. Puisque ce ne sont que de rares moments sublimes, où la communion avec Dieu domine tout notre être, les mobiles qui nous engagent à agir refoulent périodiquement cette religiosité supérieure et nous distraient de la contemplation de l'universum. En interprétant la pensée de Luther, *Thieme,* « Die sittliche Triebkraft des Glaubens; Eine Untersuchung zu Luthers Theologie », 1895, et *Kapp* (o. c.) semblent, eux aussi, admettre que l'impulsion divine doit nécessairement subir des interruptions, puisque l'action morale, se déployant dans le monde, arrache l'homme à sa concentration religieuse.

[1]) O. c. 3e éd. I, 485 s.

[2]) O. c., 3e éd. I, 141 s. «Der Glaube ist nicht blos das empfängliche Organ für die Rechtfertigung durch Christus, sondern zugleich das drastische Organ alles christlichen Lebens und Tuns. » Ritschl donne pourtant à l'idée de l'impulsion divine qui se manifeste dans l'action morale, une détermination téléologique. Il introduit l'action de la foi dans le cours de la vie divine qui tend à la réalisation du royaume de Dieu. C'est la reconnaissance de ce but suprême qui, selon Ritschl, provoque l'épanchement spontané de la foi dans la charité. La pensée de Ritschl dépasse celle de Luther, l'idéal du royaume de Dieu étant resté en-dehors des vues du réformateur qui, effrayé par les conséquences de l'aberration catholique, a toujours repoussé la connexion de la foi et des œuvres avec la vie éternelle.

variabilité des événements et les prétentions des autorités extérieures; il s'applique à sanctifier toutes ces puissances et ne se préoccupe que de maintenir *l'identité de sa vie intérieure*. Cette conception sauvegarde, d'une part, la liberté religieuse du chrétien, et motive, de l'autre, la nécessité des œuvres [1]).

β) *Le rôle de la foi.*

Comment l'inspiration divine se transformera-t-elle, dans *la foi de l'homme, en vie morale?* La foi, pour Luther, est, avant tout, foi justificative; il faut reconnaître que la justification à laquelle aspire la conscience angoissée, semble avant tout avoir une *vertu apaisante*, et non une force propulsive.

Mais la *foi elle-même* qui s'assure de la justification, contient une impulsion à vouloir le bien et à bien agir. Il en résulte un rythme des plus bienfaisants.

C'est la foi qui amène, comme nous l'avons vu [2]) le *St-Esprit*, l'ouvrier toujours agissant de la vie nouvelle. Après qu'il a ouvert l'âme à l'action divine, c'est Dieu qui en devient le centre, la puissance d'impulsion. Voilà pourquoi le croyant « a un esprit agité dans la plus profonde sérénité et c'est la grâce et la paix de Dieu qui ne lui permettent pas de rester tranquille et oisif » [3]). C'est surtout dans son commentaire de l'Epître aux Galates que Luther affirme ce *besoin d'activité*, ce caractère impulsif de la foi [4]): « La foi est toujours efficace, ou elle n'est pas la foi [5]). « La vie n'étant jamais en repos [6]), la foi est toujours en action ».

---

[1]) *Herrmann* a repris et amplifié la thèse de Ritschl. Il affirme énergiquement que la vie morale du chrétien doit être considérée comme une partie intégrante de la vie religieuse. Les œuvres du croyant remontent donc à l'impulsion divine.

[2]) Citations, p. 236; ed. Walch X, 1992.

[3]) Ed. d'E. 49, 113.

[4]) Op. lat. II, 322-326: « non otiosa »... « exercet et urget bona opera per caritatem »..... « est impultrix et effectrix bonorum operum seu caritalis erga proximum.

[5]) Ed. d'E. 58, 352.

[6]) Ed. d. W. 6, 212, 213. cf. *Mélanchthon*, « Ethique »; ed. *Heineck*, p. 19: « Vita est perpetua quaedam agitatio seu motus. »

La « vis operativa » complète donc la « vis apprehensiva » de la foi. De toutes façons, la foi ne peut être que « vis », puissance, énergie [1]), qu'elle s'oriente vers Dieu ou qu'elle se tourne vers l'homme. La foi ne s'épuise donc pas dans sa puissance réceptive ni ne s'arrête au fait que Dieu, par sa grâce, amène le pécheur à désespérer de lui-même et à se confier à lui. Les impulsions de la foi se consomment dans un *vouloir* qui supprime l'ancienne impuissance de l'homme vis-à-vis du monde et de la Loi. En dépassant le point mort de la justification, la foi déclanche la poussée des forces actives qui lui sont transmises par la grâce. Don de la grâce divine et en même temps germe de l'effort humain, la foi est le commutateur qui, en transformant la puissance créatrice de la grâce en énergie de l'homme et en établissant le raccord des deux courants, assure la *continuité de la vie spirituelle.*

Pour apprécier toute la portée de cette considération, il est intéressant d'observer le phénomène analogue dans la *piété catholique* [2]). Il y manque le sentiment d'une relation entre l'expérience de la grâce et les aspirations morales. L'Eglise demandait que le fidèle « éveillât » en lui l'acte de l'amour désintéressé envers Dieu. Cette élévation vers Dieu ne peut donc s'effectuer qu'au moyen d'un choc que se donnera le chrétien lui-même pour surmonter la résistance intérieure de sa nature. La piété catholique comporte des envolées sublimes et subites, comme on en vit à Florence sous l'inspiration de la prédication de Savonarole. Mais cette piété ne s'élance que par saccades, elle n'a pas de durée. L'acte intentionnel de l'homme ne peut assurer la continuité du vouloir que nous demande Dieu. Si l'impulsion initiale doit donc uniquement partir de l'homme, cet effort sera la *négation même de la spontanéité morale.* L'infusion simultanée de forces surnaturelles par le sacrement ne peut suppléer à l'impulsion divine de l'acte humain. Le fait de devoir se donner un coup pour aimer Dieu, prouve la solution de continuité

---

[1]) « Est vivacissima qualitas... et irrequietum bonum in corde nostro. » Op. exeg. VII, 133.

[2]) cf. *Holl:* Was verstand Luther unter Religion? 1917, p. 15.

entre l'action divine et l'effort humain et déprécie ce dernier dès son premier élan.

Il fallait que la foi fût elle-même un effet de la grâce, une impulsion divine, pour pouvoir donner à la volonté de l'homme la commotion spontanée, assurer la continuité de la vie spirituelle, sanctifier l'effort qui, dans la solution luthérienne aussi, s'impose au chrétien et pour remonter à sa source divine[1]). *Troeltsch* estime que le rôle de la foi est bien déterminé dans la parole suivante: « Dans cette œuvre (la foi), toutes les œuvres s'accomplissent. Elles lui empruntent comme un influx d'excellence. »[2]).

On peut constater chez Luther *différents essais pour expliquer cette mise en mouvement*, opérée par la foi:

En voici un *premier:* Le devoir moral est fait pour nous humilier. En nous rendant compte de notre tâche, nous devons reconnaître que nous ne nous sentons pas attirés par elle. Cependant la foi entre en action. Elle nous fait franchir la zone de la *mortification*, car elle nous donne l'assurance que la volonté qui nous fait ressentir notre éloignement du but, se révèle, d'autre part, comme la puissance miséricordieuse qui, malgré nos défaillances, nous appelle vers elle. En nous faisant voir le Dieu de grâce au moment même, où l'injonction morale se dresse devant nous dans toute sa dureté, la foi nous fait ressentir notre liberté morale et unit la joie d'être en paix avec Dieu à l'impulsion de lui être agréable, en faisant le bien. Nous ne pouvons recevoir la grâce, sans en user. « Les bonnes œuvres sont accomplies librement et gratuitement par ceux qui, par la foi, possèdent déjà la félicité et l'héritage de Dieu »[3]).

---

[1]) Dans l'un de ses deux cantiques de Pentecôte, Luther a très nettement décrit tout le cours de la vie religieuse, partant de Dieu et retournant vers lui:

O Herr, *durch dein' Kraft* uns bereit
und stärk des Fleisches Blödigkeit,
dass wir hie ritterlich ringen,
durch Tod und Leben *zu dir* dringen.
Halleluja!

« par ta puissance » — « vers toi! »

[2]) Ed. d'E. 36, 74: « Ihrer Gutheit Einfluss wie ein Lehen von ihm (dem Glauben) empfangen... »

[3]) Ed. d'E. 10, 263.

Autre interprétation du déclanchement moral qui s'opère dans la foi et par la foi, solution qui se rapproche d'ailleurs de celle que nous venons d'exposer: Luther fait bien souvent remonter les bonnes œuvres de la foi *à la reconnaissance* envers Dieu. La reconnaissance aussi sert à assurer la continuité de la vie religieuse et donne de la durée à l'impulsion première partant de Dieu. L'argumentation de Luther est subtile, mais profonde. Tâchons de la résumer fidèlement: Nous n'avons, dit Luther, qu'un seul devoir vis-à-vis de Dieu, celui de lui rendre l'honneur qui lui est dû. Nous le faisons en croyant et en nous confiant en lui. Seule, la foi du cœur honore Dieu. Les œuvres en sont incapables, parce que l'initiative de toute bonne action remonte à Dieu seul. De même qu'on n'honore son prochain qu'en lui accordant sa foi, qu'en le considérant comme un homme sincère et pieux, de même nous devons, pour honorer Dieu, lui accorder avant tout notre confiance. Notre action à l'égard de Dieu ne peut donc être qu'un *acte spirituel*. Nous nous abandonnons à sa grâce; cela rendra toute notre vie chrétienne simple et grande et en écartera toute agitation factice. Nous n'aurons qu'une préoccupation, celle de plaire à Dieu. « L'homme spirituel, uni à Dieu, est gai et joyeux par le Christ qui a tant fait pour lui. Toutes ses aspirations tendent à servir, *de son côté*[1]), Dieu gratuitement et par un amour spontané. »[2]) A six reprises différentes Luther insiste dans la suite sur l'intention du chrétien d'accomplir ainsi les œuvres en vue de plaire à Dieu[3]). Et voici comment l'homme chrétien proclamera la bonne volonté de sa foi: « Mon Dieu m'a donné à moi, homme indigne et damné, par pure miséricorde, gratuitement et sans aucun mérite de ma part, la plénitude de la piété et de la félicité, de sorte qu'il me suffit de croire qu'il en est ainsi. Eh bien, j'ai la volonté de faire, de mon côté[4]), librement, joyeusement, gratuitement tout ce que je saurai être

---

[1]) « Wiederum ».

[2]) Ed. d'E. 27, 189.

[3]) « In obsequium Dei. » Op. l. v. a. IV. 237.

[4]) « Wiederum », « vicissim », dans la version latine ; o. l. v. a. IV, 236. 237.

agréable à ce père qui m'a comblé de la surabondance de ses bienfaits. »[1])

On peut même distinguer chez Luther des *nuances* dans la manière de déterminer la *reconnaissance*. Il y a, par exemple, l'amour qui demande à plaire à Dieu, le dispensateur de toute grâce, en *accomplissant sa volonté: l'amour-obéissance* qui ne s'inquiète pas du bénéfice qu'en pourra tirer l'être aimé[2]). Et il y a l'amour de l'homme envers Dieu, son bienfaiteur et son sauveur, qui demande, en *aimant le prochain*, à exalter la gloire de Dieu, c'est-à-dire à lui porter une offrande qui lui sera à lui, Dieu, agréable: *l'amour - sacrifice*[3]).

Cet amour reconnaissant, obéissant, serviable se lance et se répand donc dans une activité *au profit du prochain*. La foi nous y pousse: elle nous donne la conviction que le service du prochain est un véritable culte religieux qui augmente la gloire et acquiert la faveur de Dieu. « C'est ainsi que notre cœur fond, en reconnaissant l'amour de Dieu en Christ »[4]).

Luther n'a pas donné d'autre développement psychologique du circuit de la reconnaissance. *W. Herrmann* a entrepris de *dénouer la pensée du réformateur*[5]). Il est certain, dit le théologien marbourgeois, qu'en parlant

---

[1]) Ed. d'E. 27, 190. — *Thieme* cite une cinquantaine des passages, où la même formule se répète sans cesse. O. c., p. 216. « Gott und Christus zu Dank », « Gott zu lieb », « Gott zu Ehren », « Gott zu gefallen », « Gott zu Dienst », « Gott zu Gehorsam », « ad gloriam dei ». — *Melanchthon* a donné à cette pensée une tournure classique: « Non potest animus non *redamare* deum ac gestire et velut *gratitudinem* suam mutuo aliquo officio pro tanta misericordia testari. » Loci: C. R. 21, 181.

[2]) « Tout m'est attrayant, doux et agréable ce que Dieu me commande de faire, et je puis tout faire ce qu'il attend de moi. » ed. d'E. 14, 176. cf. 15, 40 s; 13, 94.

[3]) Ed. d'E. 7, 227; 10, 144; 19, 120 s.

[4]) Ed. d. E. 15, 40.

[5]) O. c., p. 255 ss. Il en a, nous semble-t-il, le droit entier, car les intuitions immortelles que Luther ne pouvait pas arriver par lui-même à définir, qui dépassèrent sa propre intelligence et les formules périssables qu'il forgea, méritent bien d'être distinguées. Dans le cas présent, l'argumentation de *Herrmann* a, sans aucun doute, son germe dans la pensée de Luther et dans certaines de ses assertions.

de reconnaissance et d'œuvres à la gloire de Dieu, Luther ne songe pas à une gratitude qui, en espérant payer Dieu de ses bienfaits, deviendrait méritoire: « Nous ne pouvons jamais faire du bien à Dieu, mais seulement chercher le bien en lui »[1]).

C'est donc la *reconnaissance* qui pousse la foi à accomplir des œuvres. La gratitude se manifeste dans l'ardeur que nous éprouvons à entrer en *communion personnelle* avec celui qui nous a comblés de sa grâce[2]). Elle ne serait pas une véritable gratitude, si elle cherchait un autre objet. Cette forme de gratitude devra nécessairement se transformer en activité morale. Le chrétien *cherchera Dieu en se donnant au prochain.* Et, vice versa, *toute action morale contribuera à célébrer la gloire de Dieu.* Reconnaître ce but, c'est se sentir aiguillonné à faire le bien. « Cette joie et cet amour envers Dieu ne te laissent pas de repos, mais s'échauffent et demandent à faire toutes choses qui contribuent, tu peux le croire, à louer, honorer, remercier un Dieu si aimable et si doux ». « Ainsi le cœur sera joyeux et sera reconnaissant à Dieu du trésor dont il se rend compte et dont il bénéficie: de se savoir affranchi des péchés et de la mort; d'avoir reçu la justice et la vie éternelle; d'être devenu saint. Alors le cœur s'ouvre et demande à aider chacun; la bourse et les poches s'ouvrent et donnent charitablement. »[3])

---

[1]) Ed. d'E. 10, 25. *Herrmann* doit pourtant reconnaître que les formules quelque peu ambiguës de Luther ne contribuent pas à dissiper l'équivoque. La controverse subtile et parfois pénible entre *Thieme* (o. c., p. 37 ss.) et *Herrmann* n'élucide pas la question. Thieme cite certains passages curieux (ed. d. W. 8, 386. 378 s.) desquels il déduit qu'à côté de l'état d'âme religieux que nous avons l'habitude de signaler chez Luther, il y en a un autre dans lequel il semble admettre une coopération de l'homme qui contribue à l'accomplissement des desseins de Dieu. « Dieu a besoin de l'homme » (« Gott bedarf seiner. »). Ed. d'E. 23, 174 ss. Quiconque célèbre la cène, aide Dieu à conserver sa gloire et contribue à faire de lui un vrai Dieu (ibid. 176.).

[2]) *Thieme* exprime la même pensée à sa façon : La gratitude se révèle dans le besoin qu'a le chrétien de rendre à Dieu son amour et ses bienfaits, en consacrant toute sa vie à la gloire de l'Eternel et en accomplissant sa volonté.

[3]) Cité par *Herrmann*, o. c.

Nous croyons pouvoir compléter l'analyse de Herrmann de la façon suivante: Luther voit en nous des *collaborateurs de Dieu*, lorsque nous secourons notre prochain, comme Dieu nous vient en aide à nous-mêmes. Luther se demande: Dieu ne pourrait-il pas opérer seul et lui-même le salut des hommes, puisqu'il en a le pouvoir et qu'il sait comment secourir chacun? Et Luther répond: Oui, Dieu pourrait agir tout seul, mais il ne le veut pas. Il veut que nous travaillions avec lui. Il nous fait l'honneur d'accomplir son œuvre avec nous et par nous[1]). Coopérer avec Dieu, n'est-ce pas le moyen le plus parfait et le plus effectif d'entrer en communion avec Dieu, d'éprouver son amour et de lui en témoigner notre reconnnaissance?

On aperçoit dans toutes ces déductions les différents segments de la double boucle en forme de 8 que suit le courant de vie qui part de Dieu et qui revient à lui. La boucle a son nœud d'entrecroisement dans la foi. C'est là que la vie inspirée par la grâce trouve une renouveau de forces propulsives. « La foi produit la charité et la charité augmente la foi »[2]). La foi, s'emparant des bienfaits du salut, se sent poussée à reporter sur Dieu toute la gratitude de l'âme justifiée. Dans l'élan que lui communique le Saint-Esprit, organe de la grâce, la foi s'élance vers l'activité morale qui est le moyen de parachever la justification, de raffermir l'homme spirituel qui en est issu et de *faire l'expérience*[3]) de la communion avec Dieu. Le besoin de saisir les réalités religieuses crée des impulsions morales et, d'autre part, l'élan vital, quoique aiguillé vers les devoirs de la vie

---

[1]) Citation approximative de *Hauck*, o. c., p. 37.

[2]) Ed. d'E. 7, 159.

[3]) « Les œuvres ne me rendent pas pieux, mais elles m'indiquent que je le suis et me sont un témoignage de ce que ma foi est pure. » Ed. d'E. 13, 192. — *Schneckenburger*, dans son livre classique: « Vergleichende Darstellung der luth. u. ref. Lehrbegriffe » I, 42., a prétendu que le fait de trouver dans les œuvres le critère de la foi était une conception réformée, étrangère au luthéranisme. Ses assertions sont contredits par des passages nombreux: ed. d. W. 11, 386; ed. d'E. 13, 303; ed. d. W. 3, 33; 4, 31. « Opera bona animae *testimonium dant* in conscientia de spiritu sancto praesente. » Les œuvres sont donc nécessaires non seulement « ad exercendam fidem », mais aussi « ad probandam fidem ».

morale, conserve son impulsion originelle et son caractère religieux. Nous parlions d'une boucle. Luther emploie une allégorie analogue en comparant le cycle de la vie religieuse et[1]) morale à la course du soleil: « Ainsi la foi se déverse dans les œuvres et, par les œuvres, retourne à elle-même, comme le soleil se lève jusqu'au moment de se coucher et revient à son point de départ jusqu'au lever »[2]). La foi garantit ainsi la continuité de l'inspiration divine; elle assure la *spontanéité* et *l'autonomie* de l'action bonne. La personnalité chrétienne porte en son for intérieur les normes morales, d'après lesquelles elle agira. Le croyant est son propre législateur. Agir moralement, c'est agir par la foi. Agir par la foi, c'est agir en *liberté*. La liberté morale apparaît dès lors comme une forme de vie qui procède d'une vie intérieure orientée vers Dieu et qui se développe organiquement, grâce à la foi.

3. L'expansion progressive de l'impulsion religieuse dans la vie morale

Le commerce avec Dieu ne se limite pas aux expériences intérieures. Dieu demande à se manifester par nous dans les réalités de la vie. De notre côté, nous tournant vers le monde et notre prochain, nous avons conscience de nous tourner vers Dieu. Ainsi l'impulsion première, après avoir passé par le medium de la foi, continue à agir et se répand dans les différentes provinces de la vie morale. « Par la foi, un homme nouveau, une nouvelle créature apparaît qui a d'autres dispositions, qui vit, aime, parle et agit autrement que précédemment »[3]). Quand il parle de cette pénétration religieuse, Luther désigne comme mobiles indifféremment tantôt la grâce, tantôt le Saint-Esprit, tantôt la foi. Parlant p. ex. de la cause secondaire, de la foi, il dit: « La foi

---

[1]) En allemand, on emploie la formule « religiös-sittlich. ». On supprime la particule « et » pour ne pas évoquer l'illusion du synergisme et pour faire sentir, que les deux éléments ne sont pas seulement inséparables, mais indistinguibles.

[2]) Ed. *Clemen.* I, p. 273.

[3]) Ed. d'E. 7, 174.

est chose puissante, active, agitée, affairée qui renouvelle l'homme, le régénère et l'introduit dans une nouvelle forme de vie et un nouvel être; de sorte qu'il lui est impossible de ne pas faire le bien, sans discontinuer »[1]). Ces prémisses permettent à Luther de prêcher *une morale vigoureuse et saine*. Dans la vie essentiellement religieuse du chrétien la pratique morale a sa place naturelle. La religion et la morale se trouvent inséparablement unis, ce sont deux phénomènes de vie que nul ne peut séparer. Inutile de le répéter: il ne s'agit pas d'une juxtaposition, mais d'une pénétration réciproque. Non seulement la foi opère les œuvres, mais *les œuvres augmentent la foi*[2]). La poussée morale ne vient pas interrompre et relayer l'expérience religieuse, mais elle en fait elle-même partie, elle en est une forme spécifiée. Ce n'est qu'en admettant l'unité des impulsions religieuses et des impulsions morales que l'on proportionne l'obéissance au commandement de Dieu à l'intransigeance de la volonté divine.

Les enseignements de l'histoire[3]) viennent confirmer

---

[1]) Ed. d'E. 13, 302.

[2]) « Verum tamen est, quod sicut opera carnis augent concupiscentiam carnis, ita opera fidei fidem augent; imo fides auget se ipsam per opera sua »; ed. de W. 6; 95. cf. ed. d. W. 2, 564.

Calvin a exprimé cette relation de la religion et de la justice de façon classique : « religion, non seulement est le chef de justice et vertu, mais en est quasi l'âme pour lui donner vigueur. » Inst. II; VIII, 11. — Nous n'admettons donc pas, comme *Thieme*, deux états d'âme découlant l'un de l'autre et créant ainsi le rythme de la vie chrétienne. Cette conception ne conduirait-elle pas à admettre de nouveau, comme le synergisme catholique, la dualité de la vie contemplative et de la vie active? Une fois de plus, nous nous rallions au point de vue de *Herrmann* qui démêle dans la pensée fondamentale de Luther, non une filiation, ni une concomitance, mais une parfaite identité de l'impulsion morale et de l'impulsion religieuse. Nous ne nions pas que certains passages semblent contredire cette appréciation. Nous en avons cité nous-mêmes, mais, dans ces cas exceptionnels, Luther, en séparant la foi et les œuvres, semble avoir avant tout appréhendé chez ses adversaires la tendance à exagérer l'importance des œuvres.

[3]) *Dilthey:* « Auffassung u. Analyse des Menschen im XV. u. XVI. Jahrhundert. » Archiv für Geschichte der Philosophie 5, 1892, p. 355.

cette opinion. L'histoire n'a jamais réalisé un idéal de moralité areligieuse. Toutes les nouvelles impulsions morales se sont toujours développées en connexion avec les idées relatives à l'invisible. Le rôle de Luther a consisté à rétablir d'une façon décisive et originale les initiatives morales du christianisme primitif, à les dégager d'une tradition obérée et faussée qui avait disjoint la vie religieuse et la vie morale. En somme, l'éthique de Luther est une reprise de *l'éthique de Jésus*. Comme le Seigneur, le réformateur exige la disposition intérieure comme seul moteur de l'action morale, avec *cette différence* pourtant que la conception paulinienne de la grâce qui domine la pensée de Luther atténue le caractère impératif et absolu de la morale évangélique. Ce que l'Evangile ordonne, apparaît sous un jour nouveau. La justice se présente comme un fruit de la foi qui, elle, est non seulement le commandement moral par excellence, mais encore un don de la grâce. «Voilà le paradoxe grandiose et la pensée fondamentale de la conception de Luther»[1]). La vie religieuse n'est donc pas concevable sans une sanctification sincère, ni celle-ci sans l'impulsion de la foi. « La vie chrétienne doit relier ces deux choses: la foi et la charité »[2]). « Ma vie chrétienne m'oblige à pratiquer le bien envers mes prochains, de même que Dieu m'a béni en Jésus-Christ »[3]).

Essayons de montrer la présence de *l'impulsion religieuse dans les différents domaines de la vie morale*. Nous avons, dans un chapitre précédent, noté le caractère quiétiste de la morale luthérienne: la soumission confiante à la volonté de Dieu, surtout dans les tribulations, et, dans les rapports du chrétien avec son prochain, la résolution de renoncer, par charité, à tous les instincts égoïstes, à tous les droits personnels et à l'emploi de la violence. Nous suivrons maintenant l'impulsion de la foi dans son *activité morale*, son déploiement dans le cadre de l'existence terrestre.

L'activité féconde de la personnalité chrétienne s'affirmera d'abord dans *la lutte avec le mal*. La vie morale —

---

[1]) *Troeltsch:* « Soziallehren », p. 476.
[2]) Ed. d'.E. 14, 54.
[3]) Ed. d'E. 14, 346.

nous l'avons constaté dans l'interprétation du « de servo arbitrio » — n'est jamais, pour Luther, le résultat de la *volonté* humaine, mais un effet de la grâce divine et un fruit de la foi. Pour pouvoir servir, *la volonté* devra donc elle-même être sanctifiée par la foi. C'est le même paradoxe que Luther avait appliqué à la Loi: Ce qui, en dehors du rayonnement de la foi, se révèle comme inefficace et même comme pernicieux, se transforme en un instrument utilisable et puissant dans le rayon d'action de la grâce. La volonté est sollicitée par un premier motif qu'elle n'a pas choisi, qui a été crée en dehors d'elle et qui, par conséquent la pousse à l'action d'une façon désintéressée; elle est libre, non seulement à son origine, mais aussi dans tout le cours de son action, puisque tous les motifs ultérieurs à la formation desquels elle participe tirent leur énergie du premier motif divin: « Si Dieu agit en nous, alors notre volonté, transformée par le Saint-Esprit, agit volontiers et joyeusement. Aucune puissance ne peut la changer, pas même les portes de l'enfer. Elle veut, elle aime, elle chérit constamment le bien, comme, précédemment, elle voulait, elle aimait, elle chérissait le mal »[1]). Ainsi sanctifiée, la volonté fera naître un nouveau sentiment de la vie. En s'emparant de la puissance substantielle inhérente à la foi et de la liberté due à la rédemption, elle surmontera la résistance que la nature humaine oppose au bien, refoulera l'égoïsme, repoussera le mal, réagira contre tout penchant immoral et, en éveillant la confiance en Dieu, résistera aux soucis qui paralysent l'âme, à la crainte, au doute et aux terreurs de la mort[2]). Le besoin instinctif d'affirmer sa vie religieuse, de la mettre à l'épreuve et de s'en réjouir, oblige le croyant à se maintenir dans les sentiers du bien. « La foi le pousse et s'oppose à ce qu'il commette aucune action mauvaise »[3]).

Suivons rapidement l'impulsion religieuse *dans d'autres domaines de la vie morale:* La formule par laquelle Luther interprète *tous* les commandements du Décalogue, non seulement ceux de la première table: « nous devons craindre et

---

[1]) « De servo arbitrio »; cité par *Wernle*, o. c., p. 165.
[2]) Op. ex. VII, 133.
[3]) Ed. d'E. 17, 425.

aimer Dieu... » traduit très nettement l'impulsion religieuse qui pénètre tous les préceptes de la morale et en stimule toutes les énergies.

La foi agissant, tous les vices disparaissent, toutes les vertus s'épanouissent. Notre vie morale s'affine et s'approfondit dans la même mesure, où notre conscience saisit les réalités religieuses.

L'*honnêteté* est la conséquence immédiate de la certitude du salut qui nous est transmise par la foi: « Si, par Christ, je suis un enfant de Dieu et un héritier du ciel, tous les trésors du monde me sont tellement indifférents, qu'à ce prix je ne voudrais jamais tromper ou frustrer mon prochain, fut-ce d'un denier »[1]). « La foi, riche en trésors intérieurs, est incapable de convoiter le bien d'autrui »[2]).

L'avarice elle-même, se change en *libéralité*. Confiant en Dieu, le chrétien ne doutera jamais que Dieu lui assure tous les moyens d'existence dont il pourra avoir besoin. Ayant un jour, pour faire l'aumône, dévalisé la tire-lire de ses enfants, Luther s'en excusa auprès de sa femme en disant: « Dieu est assez riche pour restituer la dépense ».

La fidélité et la délicatesse de conscience s'ancrent dans le cœur qui, par la foi, est en contact perpétuel avec Dieu, et demande à remplir la tâche que Dieu lui octroie à la place même, qu'il lui assigne.

L'*humilité* est encore une émanation de la foi. « La doctrine de la rémission des péchés ne nous rend pas orgueilleux et impies, mais humbles et obéissants »[3]).

Les rapports de la *vaillance* et de l'*héroïsme* avec la foi sont également transparents. « La certitude et la foi renferment le courage, l'audace et la crânerie. »[4]) Le cœur se déclare pour la vérité, quand même le cou ou le manteau en seraient le prix »[5]).

Il est surtout intéressant d'examiner, comment Luther fait remonter à l'expérience religieuse l'accomplissement des

---

[1]) Ed. d'E. 8, 230.
[2]) Ed. d'E. 7, 122.
[3]) Ed. d'E. 9, 158.
[4]) « Trotz ».
[5]) Ed. d. W. 6, 273.

devoirs de l'homme envers lui-même: En se fiant à la grâce divine, l'homme éprouve un besoin de *pureté* spirituelle. Les impulsions, partant de Dieu et convergeant de nouveau vers sa grâce, défendent aux instincts impurs de détruire l'harmonie intérieure établie par la foi[1]). La vie spirituelle ne comporte pas les passions charnelles: que l'on se souvienne du dualisme de la nature humaine que Luther dénonce dans son « Traité de la Liberté ». La chasteté est donc, elle aussi, un postulat de la vie religieuse, car « les débordements de la chair s'opposent à l'âme, c'est-à-dire à la foi et à la bonne conscience de l'homme »[2])... « L'impureté sera loin du chrétien qui a bénéficié de si grandes et de si belles grâces »[3]). « L'adultère et la débauche sont les fruits de l'incrédulité »[4]). « Ceux qui croient que Dieu les nourrira, eux et leur famille légitime, s'abstiendront de tout libertinage »[5]).

De même, toutes les autres vertus: la *véracité*, la *tempérance*, la *sagesse*, la *patience* se pratiquent, non plus comme des bonnes œuvres ni comme des actes de la raison. Luther ne les considère que comme des effets de la grâce divine.

Mais c'est surtout dans *la charité* que demande à se déverser le trop-plein de la foi. Luther a développé ce sujet avec une insistance inlassable. Les passages à citer seraient innombrables et toutes les richesses de la pensée du réformateur s'y concentrent. La seconde partie du « Traité de la liberté » est consacrée à cette matière. Nous nous bornerons à donner les grandes lignes de la conception qu'a Luther de la foi et de son expression éthique la plus immédiate, *la charité*[6]).

---

[1]) cf. Ed. d'E. 6, 212.
[2]) Ed. d'E. 8, 278.
[3]) Ibid.
[4]) Ed. d'E. 13, 130.
[5]) Ed. d'E. 11, 111.
[6]) Nous nous rappelons que *Herrmann* nous met engarde contre la formule: « foi et charité » qui est conforme à la doctrine catholique, tandis que la formule vraiment évangélique doit être celle-ci: « la foi opérant par la charité. »

Prenons comme point de départ de la sentence, par laquelle Luther, dans le dernier paragraphe [1]) du « Traité de la liberté » a résumé tout ce qu'il a à dire sur la course circulaire et l'action constante de l'impulsion divine: « La foi élève l'homme chrétien au-dessus de lui même jusqu'en Dieu. La charité l'abaisse au-dessous de lui-même jusqu'à son prochain, et, néanmoins, toujours il demeure en Dieu et en son amour. » [2]) Le fidèle, ayant trouvé dans sa justification la communion avec Dieu et sa félicité la plus parfaite, désire ne plus se détacher de l'auteur de sa paix et de sa joie intérieures. Cette « joie dilate l'âme » [3]). « La joie que ressent le croyant justifié, il la témoigne non seulement en la proclamant bien haut devant le monde, mais en faisant du bien » (au prochain) [4]). L'impulsion de la foi le porte au delà de lui-même. Bien souvent Luther compare l'activité de la foi à celle d'un liquide qui ne peut demeurer en place, qui déborde de son vase et qui se répand. Il oppose à « l'amour puisé », « l'amour coulant de source ». L'amour divin et, comme lui, l'amour humain « est comme un ruisseau et une eau courante qui ne se laisse pas arrêter et ne tarit jamais » [5]).

Affranchis par la foi, nous commençons donc à devenir « une source d'amour divin » [6]). Le cœur, débordant de joie, éprouve un « dulcissimus affectus erga deum et omnem creaturam ». Mais puisque Dieu n'a « nul besoin de nos œuvres et de nos bienfaits » [7]), puisqu'il ne faut pas chercher le monde spirituel uniquement dans une sphère transcendante, « Dieu nous crie: descends! descends! tu me trouveras dans les hommes » [8]). Alors notre foi concentre toutes ses énergies dans la volonté de s'attacher à Dieu d'une façon concrète; notre amour de Dieu se porte spontanément sur le

---

[1]) § 30.
[2]) *F. Kuhn:* « Le livre de la lib. », p. 67.
[3]) « Gaudium dilatat animam »; ed. d. W. 3, 116.
[4]) Ed. d'E. 14, 346.
[5]) Ed. d'E. 18, 282. cf. 28, 209.
[6]) « zu börnen in göttlicher Liebe »; ed. d'E. 11, 339.
[7]) Ed. d. E. 8, 65.
[8]) Ed. d'E. 17, 263.

prochain. Même les louanges dues à Dieu auront une détermination pratique et serviront à convertir ceux qui sont encore loin de Dieu[1]). Choisissons dans la profusion de passages quelques citations caractéristiques: « Si tu sais que, par Christ, tu as un Dieu favorable et miséricordieux qui veut te pardonner tes péchés et n'y plus songer, et si tu es devenu l'enfant de l'éternelle félicité, un maître des cieux et de la terre avec Christ — alors tu n'as plus autre chose à faire que de te mettre avec entrain au service de ton prochain »[2]). « La grâce du Christ a tellement rempli et pénétré[3]) le cœur (du croyant) de douceur et d'amour qu'il y trouve une véritable joie de servir son prochain; il est même malheureux, lorsqu'il ne trouve personne à qui accorder des bienfaits»[4]). « Le cœur miséricordieux demande à faire sentir au prochain ce qu'il a lui-même ressenti de la part de Dieu... Ce cœur se répand[5]) en amour et, sans s'occuper des saints hommes qui n'ont cure de son affection, se donne à des pécheurs, auxquels il peut offrir la tendresse de son cœur. »[6]). Et puis le curieux passage: « Dieu nous a accordé sa grâce... soyons les dieux de nos prochains, seraient-ils même nos adversaires les plus irréductibles[7]) ». « Nous sommes dieux par l'amour qui nous rend bienfaisants à l'égard de nos prochains »[8]). Luther ne manque pas d'interpréter dans le même sens et dans de multiples variations le *double commandement de la charité*. Matth. 22: « Deux préceptes sont fusionnés en un seul et il ne reste qu'une œuvre unique: la charité »[9]).

Ainsi, si par la foi nous nous rendons compte combien

---

[1]) cf. Ed. d'E. 8, 65.
[2]) Ed. d'E. 15, 42. 43.
[3]) « Durchgossen ».
[4]) Ed. d'E. 12, 406.
[5]) « Bricht aus ».
[6]) Ed. d'E. 13, 6. cf. Ed. d'E. 14, 13; 18, 318.
[7]) Ed. d'E. 33, 110.
[8]) Ed. d'E. 7, 168. Voilà une pensée que *Schiller*, dans une de ses poésies de jeunesse, a appliquée à l'amour profane :

« Durch die Liebe werden Menschen
« Götter, Göttern gleich..... »

[9]) Ed. d'E. 17, 260. cf. Ed. d. W. 8, 386. Ed. d'E. 3, 103-107.

Dieu nous aime, il ne nous est pas possible de ne pas l'aimer de notre côté. Il nous le faut aimer dans les hommes. Il y a, dans ce raisonnement de Luther, une indication psychologique qu'il est facile de compléter ainsi: L'expérience que le chrétien, par la foi, fait de l'amour divin, fait naître en lui le sentiment de ce qu'est l'amour. Alors cette intuition de la valeur de l'amour se change immédiatement en puissance affective qui enrichit l'impulsion première, transmise par la foi.

Souvent c'est aussi *l'amour du Christ* qui, pour Luther, apparaît comme la force qui donne son impulsion à la charité chrétienne[1]). Christ dit: « Je suis mort pour vous et je vous ai tout donné ce que je suis et ce que j'ai; pensez et faites de même, afin de servir et d'aider dorénavant chaque homme »[2]). Ce n'est pas seulement l'œuvre rédemptrice du Christ qui inspirera la charité reconnaissante du pécheur justifiée, mais aussi la *personne du Christ* qui, s'identifiant avec le malheureux, demande à être aimée en lui: « Si tu vois souffrir un chrétien, sache que Christ souffre et demande ton secours.... qui aime son prochain, aime Dieu »[3])... « Dieu s'abaisse jusqu'à accepter les œuvres, dont nous comblons l'indigent »[4]). Paul a persécuté le Christ, en persécutant les chrétiens, car quiconque touche à ceux-ci, frappe la prunelle même du Christ »[5]). « Ce sublime commandement de la charité devrait être inscrit en lettres d'or sur le front du pauvre, afin que nous sentions combien Christ nous est proche ici-bas »[6]). Dans ce passage nous trouvons certaines tournures qui sentent le *mysticisme du Moyen Age:* se sacrifier pour les pauvres, c'est « rendre service à Christ ». Il faut « lui faire grand honneur », le « parer comme les reli-

---

[1]) « Dum Christus in nobis habitat per fidem, iam movet nos ad opera per vivam illam fidem operum suorum. Opera enim, quae ipse facit, sunt impletiones mandatorum Dei, nobis data per fidem, quae cum intuemur, movemur ad imitationem eorum..... »; ed. d. W. 1, 364.

[2]) Ed. d. W. 12, 521. cf. Ed. d. W. 8, 360. Ed. d'E. 14, 393. 394.

[3]) Ed. d'E. 3, 103-107.

[4]) Ed. d. W. 8, 34. 35.

[5]) Ibid.

[6]) cf. Ibid.

gieuses enguirlandent l'enfant Jésus sur son autel ». En somme, les besoins des nécessiteux ne semblent pas intéresser l'auteur. L'union mystique avec Jésus qui se cache sous les guenilles du misérable est ce qui, dans cet ordre d'idées, importe à Luther. Nous retrouvons ici le quiétisme qui se cantonne dans le sentiment religieux, même lorsque la foi doit se dépenser dans la sphère terrestre. L'analogie avec le Moyen Age est frappante. Le *Moyen Age* nous offre, lui aussi, un amour du prochain qui procède d'une inspiration toute religieuse. L'amour mystique, la contemplation de la pauvre vie et de la passion de N. S. avait éveillé une immense charité se mettant au service des hommes, un grand amour qui, comme chez Ste-Elisabeth, se consacra aux misérreux ou, comme chez St-François, embrassa l'humanité souffrante d'une pitié profonde et sincère. C'est le pauvre Jésus que l'on aime en soignant les lépreux ou en faisant l'aumône aux pauvres.

Mais *malgré les ressemblances apparentes, qu'elle différence* avec l'état d'âme de Luther! Chez les *mystiques* l'imitation de Jésus-Christ a dégagé l'âme de tout égoïsme, l'a incitée à un esprit de sacrifice inouï, mais cette charité reste confinée dans des limites étroites, elle est détachée des données de la vie réelle et ne permet pas à l'impulsion divine de se répandre dans les larges avenues de la vie journalière et laïque. Pour *Luther*, il ne s'agit pas seulement de panser les plaies des malades et de faire la charité aux mendiants, il s'agit d'instruire, d'habiller, de réconforter les misérables: « ainsi le *monde sera rempli de Dieu....* dans toutes les rues, devant ta porte tu trouveras le Christ »[1]). L'*amour du prochain se* pratiquera *dans les formes professionnelles.* Le travail dans chaque vocation est « le grand institut de la charité »[2]). « Qui veut servir Dieu, ne doit pas le faire dans les coins, mais il doit rester au milieu des hommes »[3]). C'est dans ces conditions dictées par Dieu, que la charité se dévoue pour le *bien commun;* car l'homme, demeurant

---

[1]) Ed. d. W. 8, 34. 35.
[2]) « Das grosse Werkhaus der Nächstenliebe. »
[3]) Ed. d. E. 3, 103 ss.

dans la chair, a besoin que cet ordre naturel soit prospère. La *vie familiale* est tout particulièrement le champ naturel de la charité. Dans cet organisme, le chrétien servira Dieu en enseignant les enfants à remplir leur devoir, en secourant le voisin dans sa détresse, en soignant le domestique malade etc...[1]) La charité, pénétrant dans toutes les conditions de la vie, s'étend, selon les catéchismes de Luther, non seulement aux proches parents, mais aux *supérieurs* et aux *gouvernants*. Luther demande qu'on les « aime, qu'on les honore, qu'on leur obéisse non pour eux-mêmes, mais parce qu'ils sont parés de la gloire et de la majesté de Dieu »[2]).

Enfin, pour Luther, la charité ne se dépense pas uniquement en secours matériels et en efforts physiques, elle prodigue aussi des *bénédictions spirituelles* à ceux qui en sont privés[3]). Elle se voue surtout aux pécheurs qu'elle se gardera de repousser et d'humilier: « Une vierge aura l'abnégation de remettre sa couronne à une courtisane »[4]). Cette charité prend sur son propre cœur la honte du pécheur,... elle prie pour lui[5]). Comme le Christ a adopté nos crimes et nous a baillé sa justice, ainsi nous devons porter devant Dieu notre foi et notre justice, afin d'en couvrir les péchés du prochain et d'intercéder pour lui : « *Il faut que l'un soit le Christ de l'autre* »[6]). Le fidèle a la mission de continuer l'œuvre de la rédemption. C'est dans cette tâche que les fonctions sacerdotales du chrétien atteignent leur point culminant. On sait, combien la *charité de Luther lui-même*, s'étendit aux âmes. Elle voulait le salut de ses contemporains. Sa sollicitude embrassait grands et petits, le prince et l'étudiant, un domestique sans pitié et l'enfant docile. Luther a été un pasteur admirable non seulement dans son ministère, mais dans sa correspondance, dans son œuvre littéraire tout entière, dans sa traduction de la Bible surtout. Ses grands écrits sont de la cure d'âme de la plus belle

---

[1]) Ed. d'E. 17, 261.
[2]) « Grand Catéchisme. »
[3]) Ed. d'E. 15, 468.
[4]) Ed. d'E. 13, 50.
[5]) Ibid.
[6]) « De libertate ». Op. v. a. IV, 243.

sorte. Ses châtiments font trembler, mais, pour consoler, il trouve les accents les plus touchants. Il supplie, en novembre 1526, Sa Grâce Electorale d'ordonner la « visitation » des paroisses et des Eglises par charité chrétienne pour les âmes déshéritées de ses sujets[1]).

On remarquera, combien cette charité, malgré des déviations tout exceptionnelles, est plus large, plus humaine, plus objective que celles des *mystiques*, quoi qu'elle soit, comme celle-ci, entièrement portée par une impulsion religieuse.

En résumé, *la charité est l'émanation de la foi.* Elle est, par conséquent, la pierre de touche qui montre la sincérité et l'authenticité de notre foi[2]). La foi, par contre, est le principe, le fondement, la source, l'esprit, l'âme de la charité. Et, de son côté, elle est le critère de ses œuvres.

c) le caractère de la liberté morale

Mue par l'impulsion divine, qu'elle soit intuition morale, inspiration religieuse, ou enchaînement de ces deux forces motrices, l'action bonne se déroule librement, spontanément.

La *spontanéité* détermine de façon décisive le caractère de la liberté morale. Tâchons de décrire d'abord le *phénomène de la spontanéité* et examinons-en ensuite les *conséquences quant à l'aspect général de l'éthique* de Luther.

1. Le phénomène de la spontanéité éthique

Trois traits significatifs constituent la physionomie de la spontanéité: *la nécessité intérieure, l'évolution organique, la vitalité joyeuse.*

La nécessité de l'action morale. — Il ne faut pas la confondre avec la *contrainte*. Le chrétien libre n'est pas, comme dit Calvin, « contraint ou tiré à violence par quelque mouvement externe à faire ce qu'il fait. Mais il y va de sa propre

[1]) Dans le cantique paraphrasant le Notre-Père (cantique alsac. n° 165, v. 2), nous lisons les vers suivants: « Behüt uns, Herr, vor falscher Lehr, das *arm, verführte Volk* bekehr ».

[2]) Ed. d'E. 13, 292.

volonté»[1]). C'est ce que Luther a répété maintes fois: «Crois et tu feras tout par toi-même. Il ne faut pas demander, si on doit accomplir de bonnes œuvres. Elle se font sans contrainte »[2]). « On ne peut pas faire la loi au soleil.... ni commander à l'eau de couler.... ce qui existe déjà, ne doit pas être ordonné... »[3]).

D'autre part, la spontanéité morale ne devra pourtant pas avoir un *caractère contingent.* La liberté est, elle-même, déterminée par des valeurs absolues qu'elle reconnaît et qu'elle affirme; elle est le contraire du hasard, de l'arbitraire et des causalités pragmatiques. Nous comprendrons que la nécessité entre dans la notion de liberté, si nous nous rendons compte que, dans l'idée de la liberté, la loi, c'est-à-dire la nécessité, plonge ses racines les plus profondes[4]). Il ne s'agit pas ici d'une nécessité métaphysique, mais d'une nécessité interne, psychologique, d'une nécessité morale: Nous avons vu que Luther dans le traité: « de servo arbitrio », qui est « une explosion d'antipélagianisme »[5]), avait exposé que l'homme naturel se trouvait dans la *nécessité de faire le mal.* De sa nature corrompue découlent nécessairement les actes mauvais. « L'homme ne fait pas le mal malgré lui; il le fait spontanément, volontairement[6]). Mais il ne peut pas, par ses propres forces, ne pas agir ainsi de son plein gré et volontairement[7]) ». A la spontanéité du mal *avant* la justification correspond la spontanéité du bien *après* la grâce. La même nécessité s'impose donc à *l'homme régénéré.* L'homme dont l'état se trouve être modifié du tout au tout par la grâce, fait nécessairement le bien, mais non par contrainte[8]). La grâce est nécessitante, mais non pas contraignante: « Nous

---

[1]) Calvini opera VI, 279.

[2]) « Ungefordert »; ed. d'E. 12, 176.

[3]) Ed. d'E. 51, 301-303.

[4]) Voir *Trœltsch:* « Die Bedeutung der Kontingenz. » Zeitschrift für Theologie u. Kirche XX.

[5]) *Doumergue:* « Jean Calvin » IV, p. 163.

[6]) « Libente voluntate ».

[7]) « Hanc libentiam seu voluntatem faciendi. » Op. lat. VII, p. 156.

[8]) « Necessario, non coacte. »

sommes esclaves, serfs (ce qui est la liberté royale), mais de telle façon que nous voulons et accomplissons volontiers [1]), ce que le Seigneur veut. Si la volonté était contrainte, elle ne serait plus, car la contrainte est la négation de la volonté »[2]). Luther crée lui-même la distinction très intéressante d'une « nécessité légale ou de contrainte » et d'une « nécessité gratuite ou de conséquence » [3]). Les effets de la foi sont « inévitables » [4]). Cette nécessité détermine le caractère de l'homme justifié qui, pour Luther, a une « invariabilité qui rappelle le mécanisme de la nature » [5]). Mais ce qui sauvegarde *la spontanéité*, c'est que cette nécessité est le résultat d'un dynamisme intérieur. Jaillissant du fond de l'être et non provoquée par des contraintes ou des appâts externes, cette nécessité devient synonyme de la spontanéité. Elle oblige le croyant à accomplir des actions qui sont conformes à sa propre nature, à sa personnalité régénérée, œuvre de Dieu [6]).

Evolution organique. — Grâce à sa nécessité spontanée, la vie morale se déploie en une *évolution organique*, en un accroissement graduel, continu, homogène, déterminé dans chacun de ses actes, et cela est un second symptôme de la spontanéité éthique. Luther ne se lasse pas d'emprunter à Jésus la comparaison de l'arbre et des fruits, allégorie qui interprète d'une façon classique la conception organique de la personne chrétienne. Nous transcrivons le passage magistral du « traité de la liberté »: « Ce ne sont point les bonnes œuvres qui font l'homme bon; c'est l'homme bon qui fait les bonnes œuvres; ce ne sont pas les mauvaises œuvres qui font l'homme mauvais, c'est l'homme mauvais qui fait les œuvres mauvaises.

---

[1]) « Lubentes ».

[2]) « Sicut sol necessario lucet, si est sol, et tamen lucet non ex lege, sed ex natura seu voluntate (ut sic dicam) immutabili, quia sic creatus est, ut luceat. Sic justus, creatura nova, facit opera necessitate immutabili. » Ed. d'E. 58, 351.

[3]) « Quae si cogeretur voluntas, non esset..... coactio; potius est noluntas. » Op. lat. VII, p. 157.

[4]) Ibid., p. 352.

[5]) *Wundt:* « Ethik ² », p. 478.

[6]) Ed. W. 8, 606. 608.

Telle est la personne, telles sont les œuvres. Un mauvais arbre, dit Jésus-Christ, ne porte point de bons fruits; un bon arbre n'en donne pas de mauvais. Il est évident que ce n'est pas le fruit qui porte l'arbre; c'est au contraire l'arbre qui produit le fruit.... Qui veut de bons fruits, doit commencer par planter un bon arbre: de même tout homme qui veut faire le bien doit croire afin de devenir bon »[1]). Luther constate donc que pensées, affections, velléités, actes, œuvres ne nous viennent pas des choses ou de leur caprice, de même que les fruits de l'arbre ne sont pas dus au hasard, mais qu'ils proviennent de notre manière d'être, de notre nature, de même que l'arbre donne ses fruits selon sa nature. Il est aussi peu possible de changer cette nature, de transformer cette manière d'être, « que de commander, fût-ce même par un code rempli de lois et de droits, à un pommier de ne pas porter des pommes, mais des ronces »[2]). Le cœur bon est l'inspirateur des actes bons. La force constante de sa nature se révèle dans les œuvres du chrétien qui seront bonnes en vertu des conséquences inévitables de son état de grâce. En faisant le bien, il demeurera en Dieu qui est bon. Par sa charité il demeurera dans l'amour qui n'est pas seulement un attribut, mais l'essence même de Dieu. Et ainsi l'impulsion divine s'élargira spontanément, c'est-à-dire organiquement dans la vie nouvelle du chrétien. C'est l'action de Dieu qui non seulement « produit le vouloir et le faire » (Phil. 2, 13), mais reliant l'un à l'autre en établit la connexité organique.

Ce n'est pourtant pas *automatiquement* que s'effectue cette évolution. L'accroissement spontané de la vie morale ne s'obtient qu'au prix d'efforts sérieux. La croissance et la fructification de l'arbre ne s'accomplit-elle pas aussi dans une lutte continuelle avec les puissances adverses? Le devoir moral, sans cesse croissant, exige un travail de perfectionnement continuel. Le vouloir de l'homme se trouve donc introduit et engagé dans le cours de l'évolution morale.

---

[1]) « Le livre de la liberté chrétienne du docteur Martin Luther... » par *F. Kuhn*, 1879, p. 49 ss.

[2]) Ed. d'E. 22, 67.

Régénérée, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, sanctifiée par la reconnaissance envers Dieu et par le désir de se consacrer entièrement à lui, la volonté se dépense en actions morales et n'en est pas moins un ouvrier de l'expérience religieuse. La spontanéité organique s'en trouve avancée et augmentée.

Vitalité joyeuse. — La notion de la spontanéité renferme enfin, comme troisième caractère, un *élément de vitalité joyeuse*, une sensation de force qui remplit de satisfaction le cœur dont sort l'action bonne. De nous sentir croître, de savoir que l'arbre de notre vie intérieure, plein de sève, ne peut pas ne pas porter ses fruits, cela remplit notre âme d'une foi allègre. Chaque nouvel effort de la volonté, chaque conquête morale, chaque acte de notre nature régénérée porte l'empreinte de la félicité. Luther n'ignore pas les luttes que le fidèle a à soutenir malgré la spontanéité de la vie chrétienne. Mais il sait aussi que, lorsque l'esprit de la grâce à vaincu la convoitise, les œuvres s'accomplissent avec « la plus entière facilité et suavité », « œuvres de paix et de parfaite santé ». Alors le croyant éprouve, dès ici-bas, la perfection de la vie future [1]). Ces œuvres, venues dans la joie, sont les messagers de celui qui a voulu nous choisir pour être ses instruments et nous appeler à remplir sa loi d'amour [2]). En nous employant, Dieu nous illumine d'un sourire intérieur. Tout cœur qui se donne, est heureux. La joie dans laquelle s'unissent l'impulsion et l'énergie de la foi en vue de l'action morale, est comme l'auréole de la liberté morale. Le chrétien qui, spontanément, fait le bien n'a plus le sentiment navrant d'être à la merci du monde. Bien que se sachant la créature de Dieu, dépendant de sa grâce dans tous ses sentiments et dans tous ses actes, il ressent la fierté rayonnante du créateur qui fait lever les moissons et se donne dans

---

[1]) «Opera gratiae, quae repugnante concupiscentia, victore tamen spiritu gratiae fiunt. Opera pacis et perfectae sanitatis, quae extincta concupiscentia, plenissima facilitate et suavitate fiunt, quod in futura vita erit, hic incipitur.» Ed. d. W. 2, 492. 493.

[2]) cf. Ed. d'E. 14, 174.

le labeur aimé. «Dieu aime celui qui donne avec joie»[1]), cette parole de Paul revient plusieurs fois sous la plume de Luther. Un autre passage: Jacques 1, 25 traduit plus exactement encore la pensée de Luther: « Celui qui aura plongé les regards dans la loi parfaite, la loi de la liberté, ... celui-là sera *heureux* dans son activité ». Il est vrai que Luther n'aimait ni l'épître de Jacques ni l'accouplement de deux termes, tels que « liberté » et « loi » qui, à première vue, sont si étrangers l'un à l'autre[2]). Il a toujours préféré proclamer la liberté dans son éloignement de la Loi. Il unit, par contre, des centaines de fois ces deux mots: « joie et amour »[3]) pour désigner la spontanéité de l'obéissance: « Lorsque le St-Esprit vient, il rend nécessairement le cœur empressé, gai et joyeux, de sorte qu'il se décide librement et accomplit volontiers, ce qui plaît à Dieu, et cela dans un sentiment d'allégresse »[4]). Cette joie à accomplir les œuvres de la foi est « joie et amour envers Dieu » lui-même[5]), une joie qui s'oriente vers Dieu[6]). Et cette relation nous prouve, une fois de plus, que Luther a toujours le sentiment très net que l'action morale dans toutes ses parties, dans toutes ses applications, dans tous ses tronçons rentre dans le grand cycle de vie religieuse qui part de Dieu et retourne vers lui.

2. Les applications générales de la spontanéité éthique

La découverte du phénomène de la spontanéité influa d'une façon *fondamentale* sur toute la conception

---

[1]) « Deus quaerit liberales, gratuitos, *hilares* datores qui nulla necessitate, sed sola benevolentia ei servient. » Ed. d. W. 6, 536 : Necessitas, dans ce passage, est pris dans le sens de la nécessité légale et non dans celui de la nécessité spontanée.

[2]) cf. *Ritschl*, o. c. III[2], 479.

[3]) « Lust u. Liebe »; ed. d'E. 16, 298 ss.; il s'y trouve aussi l'expression: « Mit Lust und Willen. » 15, 40 s.; 7, 278: « Aus freiem, lustigem Willen u. Liebe des Guten. »

[4]) Ed. d. W. 12, 547, etc.

[5]) « Lust u. Liebe zu Gott ».

[6]) « Das Herz muss lustig werden zu Gott.... u. sprechen : .... so will ich dich auch von Herzen lieb haben u. fröhlich sein u. gerne tun, was dir gefällt. »

éthique de Luther. Toute la vie morale prit à ses yeux le caractère de la liberté chrétienne. Nous ferons ressortir trois aspects de la morale protestante, correspondant aux trois traits essentiels de la spontanéité que nous venons de signaler: 1° En admettant la nécessité intérieure de l'action morale, Luther découvre *l'autonomie spirituelle de la vie chrétienne* et — conséquence négative — rejette le nomisme catholique. 2° En reconnaissant l'évolution organique de l'action morale, il proclame *l'unité de la personne morale et de la vie chrétienne*. Il dut donc combattre — conséquence négative — toute conception atomistique et casuistique de la vie morale. 3° En constatant la vitalité joyeuse qui s'épanouit dans l'action morale, il éprouva un sentiment de *sécurité intérieure et de désintéressement absolu* et — conséquence négative — s'insurgea contre la morale des pratiques artificielles et des œuvres méritoires. Cela nous ramène aux 3 thèmes de l'éthique de Luther que nous avons énumérés, dans un ordre un peu différent, en résumant le point de vue éthique du « sermon sur les bonnes œuvres »[1]).

Reprenons-les en les plaçant sous l'angle du principe de la spontanéité.

α) *L'autonomie de la vie chrétienne.*

Ce n'est pas l'autonomie morale dans le sens strict de l'éthique philosophique, puisque ses impulsions partent de l'expérience religieuse. Cependant, comme pour Luther cet élan secret qui est proprement la grâce, et les mobiles d'action morale se fondent en une unité parfaite — nous l'avons démontré à satiété — *l'autonomie de la vie intérieure* n'en est pas moins sauvegardée[2]). Dans la même mesure, où le chrétien ressent l'impulsion divine de la foi et l'énergie spontanée de l'action bonne qui s'en dégage, l'empire des choses extérieures et particulièrement la contrainte de la Loi se dissipent. Tout *le nomisme catholique*, tout le système de préceptes ecclésiastiques, d'ordonnances canoniques, de

---

[1]) p. 228.

[2]) *Wehrung* parle d'une « autogonie spirituelle » (« Reformatorischer Glaube u. deutscher Idealismus »), o. c.

traditions sacrées, d'obligations juridiques, de règles, de constitutions, bref de tout ce qui est norme extérieure, est balayé. Ce nomisme s'est révélé comme le principe de corruption par excellence, parce qu'en effilochant l'action morale, il la soustrait à l'obligation intérieure et détend le stimulant religieux. Nous avons traité de cet affranchissement en examinant le côté négatif de la liberté chrétienne, mais en voici maintenant les *conséquences positives.*

L'attitude qu'observe le croyant *vis-à-vis de la Loi*, a changé du tout au tout. La Loi n'est plus le « geôlier et le persécuteur »[1]). Son joug est brisé, sa malédiction abolie. Elle n'a plus uniquement la mission décourageante de révéler au pécheur son impuissance morale. Elle n'exige plus l'obéissance passive à des commandements incompris. La Loi qui était une entrave de la vie chrétienne, en devient la norme. Si Luther s'était attaqué à la Loi, il n'avait nullement repoussé l'idée d'une obligation à laquelle l'homme doit se conformer. Ce qu'il avait rejeté, c'était l'idée d'une contrainte employée à plier les âmes à des règles de conduite incohérentes, à des doctrines intangibles ou à une législation extérieure[2]). « La Loi n'a pas changé, mais les hommes sont changés, de sorte que la même Loi qui apparaissait odieuse au libre-arbitre, se trouve être accomplie joyeusement, lorsque le Saint-Esprit répand la charité dans nos cœurs »[3]). « L'affranchissement à l'égard de la Loi n'a pas pour effet de nous amener à ne pas accomplir les œuvres, mais de nous pousser à les réaliser joyeusement, mieux, gratuitement et parfaitement »[4]). Christ, par son obéissance active et sa soumission volontaire à la Loi, est le modèle d'après lequel nous devons spontanément accomplir les commandements de la Loi. « La Loi commande: fais ceci, et cela ne s'accomplit pas. La grâce dit: crois! et ce qui doit être fait, se fait. »[5]) Les commandements réclament la *foi*, car la foi

---

[1]) « Stockmeister und Dränger ».

[2]) cf. *Theod. Harnack*, « Luthers Theologie »; chap.: Gesetz und Evangelium, p. 476-599.

[3]) Ed. d'E. 27, 188.

[4]) Ad. Gal. III, 394 (op. v. a.).

[5]) cf. ed. Walch XII, 312 ss. *Ritschl*, o. c. I, 231.

renferme l'impulsion qui mène à l'action: « Nous proclamons la foi, afin que la Loi soit observée »[1]). « Par la foi le fidèle est libre de toute Loi, et, par pure liberté, il accomplit tout gratuitement »[2]). « St-Paul aussi a dit: là, où est l'esprit du Christ, tout est libre. Car la foi ne se laisse pas contraindre à accomplir des œuvres, mais elle ne se *laisse pas non plus empêcher d'en faire;* elle donne son fruit, selon le 1er Psaume, en sa saison »[3]). Théoriquement affranchi de la Loi, le chrétien se plie aux normes objectives de la Loi, parce que le caractère de la foi elle-même l'y engage. La foi nous enseigne même à *aimer la Loi*[4]). Luther emprunte à St-Augustin[5]) la formule « lex fidei », et le célèbre passage: « lex factorum dicit homini: 'fac, quod jubeo!' Lex autem fidei dicit deo: 'da, quod jubes!' »[6]). *La foi est le principe de l'obéissance.* Croire, c'est la plénitude de l'obéissance. C'est la « libre obéissance » dont parle *Calvin*[7]) et que la Formule de Concorde[8]) décrit d'une façon très heureuse: « Les enfants de Dieu vivent dans la Loi et arrangent leur vie selon la norme de la Loi, mais librement et spontanément, comme s'ils ne recevaient aucun ordre ». Conçues et accomplies dans ce sens, les bonnes œuvres elles-mêmes nous assurent le sentiment de notre liberté et de notre félicité, non plus, comme dans la morale romaine, par le fait de leur accomplissement, mais par le sentiment qui les inspire. Uniquement déterminée par l'idée apostolique de la grâce, la loi morale n'a aucun caractère impératif. Elle n'est qu'une inspiration. De plus, elle n'a aucune fin intrinsèque; elle n'a qu'un seul but: elle demande que la personnalité chrétienne se consacre librement à Dieu. En d'autres termes, *l'autonomie morale* est absolument établie. Le fidèle accomplit le bien, sans y être contraint par la Loi ou par les ordon-

---

[1]) Ed. d'E. 14, 180.

[2]) Op. lat. IV, 239.

[3]) Ed. *Clemen.* I, 232.

[4]) « Per fidem infunditur dilectio legis.... fidei spiritus legem servat cum dilectione legis. » Ed. d. W. 2, 498.

[5]) « De spiritu et littera ». Ed. *Migne*, t. X, p. 214.

[6]) Ed. d'E. 27, 261.

[7]) Inst. III, 19. 4.

[8]) F. C. Epit. IV, 5.

nances de l'Eglise. Et même l'autorité divine qui lui imposerait objectivement la Loi comme la volonté de Dieu, n'entre pas en ligne de compte. Notons un passage des plus curieux qui nous montre à quelle hauteur peut s'élever la liberté morale telle que Luther la conçoit. Il parle de la chasteté et il ajoute: « Je veux être chaste, non à cause du ciel ou de l'enfer, mais uniquement parce que cela me paraît digne et parce que j'en éprouverais un plaisir intime, alors même que cela ne me serait pas ordonné »[1]). Comme, d'autre part, il fait remonter cette observation spontanée de la Loi à l'amour envers Dieu[2]), la loi morale apparaît comme identique à Dieu lui-même et on peut dire que, dans la pensée de Luther, le fait de servir Dieu pour lui-même équivaut à ce que, en langage kantien on appelle: vouloir le bien pour le bien. C'est ainsi qu'une autre fois, Luther vante ceux qui ne sont plus sous l'empire de la Loi et qui font le bien.... sans se préoccuper de la Loi, de ses menaces et de ses promesses, de ses châtiments et de ses récompenses, mais uniquement poussés par une volonté spontanée et joyeuse et *par amour du bien et haine du mal* »[3]). Il faut d'ailleurs reconnaître que cette façon d'apprécier Dieu comme le modèle de toute justice[4]) qu'il faut aimer pour lui-même, disparaît presque à côté de l'autre selon laquelle Dieu apparaît comme le dispensateur de toute grâce[5]). Nous parlons donc, avec plus de circonspection, d'une autonomie de la vie

---

[1]) Ed. d'E. 10, 94.

[2]) Il appelle « Hurenliebe » l'amour de Dieu qui cherche un profit personnel, qui veut acheter la faveur divine par une vie parfaite.

[3]) « Aus freiem lustigem Willen und Liebe des Guten und Hass des Bösen. » Ed. d'E. 7, 278. *Gottschick*, Theol.-Litter. Ztg. 1887, p. 255-256, croit pouvoir prétendre que Luther aurait «pressenti l'autonomie kantienne du vouloir moral.» *Thieme*, o. c., p. 255, lui objecte que cette assertion n'est admissible que si on étaye la conception de Luther qui ne repose aucunement sur des prémisses kantiennes, de considérations religieuses, si on met, par exemple, comme nous l'avons fait plus haut, en vue de l'idéal : le bien pour le bien ! l'exhortation de Luther d'aimer Dieu d'un amour désintéressé uniquement pour sa sainteté.

[4]) Comme par exemple: Ed. d'E. 16, 298-300.

[5]) « Als der rechte Gebhardt. » Ed. d'E. 12, 353.

chrétienne et nous dirons que l'autonomie morale kantienne s'est inspirée des principes de Luther. Ajoutons que, pour la pédagogie aussi, de nouveaux horizons se sont ouverts. Les directives pédagogiques dans les discours de *Fichte* à la nation allemande sont une réalisation de la trouvaille de Luther: C'est en nous que se trouvent cachées toutes les possibilités d'une action vraiment bonne et désintéressée.

β) *Unité de la personne morale et de la vie chrétienne*

Constatons avant tout un *fait psychologique:* Grâce à l'impulsion de la foi, *tout le caractère de l'homme chrétien* se trouve renouvelé: « Rien ne nous rend pieux que la foi, et rien ne nous rend méchants que l'incrédulité »[1]). « Une nouvelle créature apparaît »[2]). La foi n'est pas chose superficielle « comme la mousse sur la bière »[3]). Elle prend la *personnalité humaine* tout entière. Elle devient le centre, la puissance d'impulsion du chrétien[4]). La foi domine et transfigure toutes les convictions, toutes les tendances, toutes les volitions qui, découlant de nos intuitions naturelles ou de notre expérience religieuse, s'entremêlent et forment l'ensemble inextricable que nous appelons le *caractère* d'un homme, la « persona », comme dit Luther. Il est vrai que, lui-même, a parfois démêlé et analysé telle vibration de l'âme ou telle spéculation de la pensée dans leur fonctionnement isolé et sans se préoccuper de leur rapport avec la foi. Mais cela n'infirme en aucune façon la conception directrice de son éthique: C'est la foi qui pétrit le caractère, et la personne qui détermine les œuvres. Par cette conception Luther a donné à l'*idée de la personnalité*, découverte par la Renaissance, son acception évangélique.

En affirmant l'unité de la personne morale, Luther a renversé la conception pélagienne de la nature humaine et

---

[1]) Ed. d'E. 13, 238.

[2]) Ed. d'E. 7, 174.

[3]) Ed. d'E. 57, 62.

[4]) « Qualis persona, talia et opera. » Ed. d. W. 5, 605. cf. Ad. Gal. I, 368 : « Fides primum facit personam, quae postea facit opera. »

toute l'éthique atomistique et casuistique, basée sur la psychologie catholique et humaniste.

La psychologie du réformateur ramène tout de *l'extérieur à l'intérieur, des manifestations sporadiques au centre,* aux sources de la vie. Le bien et le mal ne sont plus une question d'actes isolés, d'œuvres plus ou moins nombreuses, mais une question de personnalité [1]). Ce qui importe ce n'est pas que l'homme devienne meilleur. Il s'agit pour lui de devenir bon, bon dans les profondeurs de son être. En somme, il n'y a *qu'une* action morale qui vaille, c'est de devenir *une personnalité fondée sur la foi.* A la « diversitas operum » se substitue l'« unitas fidei cordis » [2]). « Nous glorifions Dieu non en faisant des œuvres, mais en croyant... la foi seule est la justice du chrétien et l'accomplissement de tous les préceptes. Quiconque observe ce premier point, accomplira facilement toutes les autres œuvres » [3]). Il ne faut donc pas « placer la foi et son œuvre à côté d'autres vertus et d'autres œuvres, vu qu'elle devrait être élevée au-dessus de tout et considérée comme une influence incessante et générale, sous la poussée de laquelle tout dans l'homme se trouve en action, mouvement, vigueur et est rendu plein de charmes » [4]). Exemple: Abraham. « Abraham est appelé un homme croyant, parce que la foi était répandue dans tout Abraham; le voyant agir, je ne vois que l'Abraham qui croit » [5]). « Imprégnée de foi, l'âme se transforme [6]), de sorte que la foi devient, si l'on peut dire, toute sa vie, son intelligence, sa raison » [7]). « La foi est la forme de l'âme chrétienne, le « factotum » dans toutes les œuvres » [8]). Il n'est plus question alors de remplir les multiples devoirs auxquels l'Eglise soumettait tous les détails de la vie journa-

---

[1]) « Non justa agendo justi efficimur, sed justa faciendo et *essendo* operamur justa. » cf. *Hauck:* « Die Ref. in ihrer Wirkung auf das Leben », p. 32.

[2]) Op. ex. XIII, 149.

[3]) Op. lat. IV, 225.

[4]) Ed. d. W. 5, 396.

[5]) Ed. d. W. 1, 384.

[6]) « Anima quodammodo in ipsam fidem mutatur. »

[7]) Ed. d. W. 1, 88.

[8]) Ad. Gal. II, 240.

lière. La loi morale n'a plus besoin d'être codifiée et d'offrir une décision pour chaque cas particulier. Il suffit de trouver la bonne orientation vers le but transcendant; alors la disposition religieuse du cœur sera le centre unique qui déterminera toute notre conduite, toutes nos tendances, leur direction et leur contenu. L'homme devenu chrétien, sera véritablement humain, et toutes choses humaines et naturelles seront véritablement bonnes.

Cette concentration religieuse ne constitue pas seulement l'unité de la personne morale, ne donne pas seulement un caractère spontané à tous ses actes, mais communique aux choses mêmes qui entrent dans son rayon d'action, un caractère de sainteté, à toutes choses, même aux plus profanes; en d'autre termes: elle embrasse la vie entière. A l'unité de la personne chrétienne correspond *l'unité de la vie chrétienne*. Il ne peut y avoir de motifs plus élevés pour agir que ceux qui découlent de la nature même de notre âme régénérée. Ces motifs, portant la marque de l'impulsion divine, ne pourront avoir une valeur moindre, lorsqu'ils s'appliqueront à des détails de la vie journalière ou à des devoirs de la vie professionnelle, sociale ou politique. Les choses les plus simples prennent un visage d'éternité. Nous ressemblons à Adam avant sa chute « qui dans tout ce qu'il entreprenait, soit qu'il pêchât des loches, soit qu'il attrapât des rouges-gorges, soit qu'il plantât des arbres, ne fit que des œuvres bonnes, saintes et sans péchés »[1]). « Puisque la foi vit, opère et se trouve dans toutes les œuvres sans exception, toutes les œuvres sont égales... et toutes les différences s'effaceront, que les œuvres soient grandes, petites, courtes, longues, nombreuses ou rares »[2]). Ainsi les œuvres *ne découlent pas seulement de la foi, mais elles sont accomplies dans la foi*, et toutes les œuvres, accomplies dans la foi, sont saintes et bonnes. En faisant rentrer tous les phénomènes de la vie dans la sphère religieuse, Luther leur assure la *perfection*. Cette conquête religieuse du domaine séculier mina l'aristocratisme ecclésiastique dans son enceinte la plus sacrée,

---

[1]) Ed. d'E. 46, 261.
[2]) Ed. d. W. 6, 206.

après que l'esprit antiféodal des temps nouveaux l'eût déjà victorieusement attaqué dans le domaine des droits politiques et de la juridiction.

Dans cet ordre d'idées, nous retrouvons donc *la théorie de la vocation et du travail professionnel* que nous avons développée en parlant de l'indépendance religieuse du chrétien en face du monde. *Le côté éthique* s'explique sans difficultés après ce que nous venons de dire sur l'unité de la vie chrétienne: l'évolution organique, partant de l'impulsion divine et s'étendant spontanément à toutes les fonctions de la vie morale et à chaque acte de la vie professionnelle, prend le caractère d'*un culte divin*. L'ordre du mariage, le ministère pastoral, les fonctions du juge, de l'instituteur, de l'employé, du commerçant et du serviteur sont *des ordres saints*. La hiérarchie de la vie active et de la vie contemplative, la superposition d'une morale surnaturelle sur le fondement de la morale naturelle disparaît.

Ainsi, grâce au caractère organique de l'impulsion religieuse, la liberté chrétienne devient l'atmosphère qui enveloppe toute la vie morale. Elle assure *l'unité de la personnalité* chrétienne en permettant d'appliquer spontanément à chaque acte particulier du chrétien la formule générale, puisée au fond de l'être régénéré. En conséquence, elle assure *l'unité de la vie* chrétienne, en laissant pénétrer et s'étendre spontanément l'impulsion religieuse dans tous les domaines de l'existence humaine.

Ramenant tout l'effort moral au centre même de la vie, la *liberté chrétienne est une grandiose simplification de la morale*, de même qu'elle nous apparut déjà comme une réduction géniale de la religion. Elle s'élève souverainement au-dessus des ramifications et des raffinements casuistiques de la pratique catholique. Mais si ceux-ci contribuaient grandement à *décharger* les consciences et à amoindrir l'autorité de la loi morale, la liberté chrétienne, proclamée par Luther, *augmenta* le poids de l'obligation intérieure et assainit la situation morale si gravement compromise à la fin du Moyen Age[1]).

[1]) cf. *Holl:* « Was verstand Luther unter Religion? », 1918, p. 9.

γ) *Le désintéressement moral*

Le désintéressement moral est une troisième expression de la spontanéité éthique qui, elle-même, dans la conception de Luther, est le ressort moral de la liberté chrétienne. Nous avons vu que la spontanéité éthique créait dans l'âme du croyant un sentiment de joie, de vitalité interne, large et puissante. Il ne peut en résulter que le désintéressement moral. Car puisque, par la justification, la félicité se trouve acquise, puisque les bonnes œuvres sont elles-mêmes des manifestations de la vie éternelle, puisqu'avant de faire les bonnes œuvres et pour les faire, il faut déjà être bienheureux, et qu'en les accomplissant le sentiment de « Lust und Liebe », si souvent vanté par Luther, ne va qu'en augmentant, — le *besoin de vie est complètement assouvi* et il serait absurde de vouloir, par un effort moral, mériter le salut et gagner les joies du royaume des cieux[1]). Toute incertitude, quant à l'efficacité ou à l'inefficacité de l'effort moral étant dissipé, c'est dans une parfaite sécurité que, spontanément, c'est-à-dire *gratuitement*, s'accomplissent les œuvres pies. La liberté morale en reçoit un *caractère de sérénité, de candeur, de grande simplicité*. « Si tu connais une œuvre dont tu attends ta félicité, marche dessus, signe-toi comme devant tous les diables... et applique-toi, afin que ta vie *ne serve pas à toi-même*, mais à ton prochain »[2]). « Les enfants de

---

[1]) Dans la proposition finale de son éthique, *Spinoza* proclame la même vérité : « Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus ; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. » Op. ed. van Vloten I, 277 s. — *Simmel:* « Einleitung in die Moralwissenschaft », I, 425 ss. fait remarquer que la théorie habituelle qui recherche les causes de la félicité dans la vertu de l'homme, est loin de valoir cette pensée d'une psychologie plus subtile et plus profonde: que la félicité est le motif de l'action bonne. Il faut, dit Simmel, créer avant tout l'harmonie intérieure, l'unité bienfaisante de toutes les impulsions, afin de pouvoir se consacrer sans arrière-pensée à l'idéal moral. Le sentiment du bonheur intérieur fait naître la douceur, la tolérance, l'indifférence à l'endroit des biens terrestres. La sérénité et la paix élargissent l'âme, incitent l'homme à communiquer à d'autres sa propre félicité et à ne laisser subsister aucune ombre autour de lui.

[2]) Ed. d'E. 14, 59.

Dieu », est-il déjà dit dans le commentaire de l'épître aux Romains, « servent Dieu librement et gratuitement, sans songer au châtiment ou à la gloire. L'amour filial exclut l'intérêt mercenaire, inhérent à l'amour concupiscent »[1]. « Vouloir faire le bien dans l'intention d'hériter du royaume des cieux ou d'éviter les peines éternelles, ne peut que nous frustrer du résultat poursuivi. Cela nous pousse précisément du côté des impies qui, mercenaires, ne cherchent en Dieu que leur propre avantage. En faisant spontanément le bien, les enfants de Dieu ne *recherchent aucune récompense*, mais uniquement l'honneur et la volonté de Dieu, décidés à l'accomplir même dans le cas incroyable où il n'y aurait ni royaume des cieux, ni enfer »[2].

Il faut donc servir et aimer Dieu uniquement *pour lui-même:* « Les hommes qui ne cherchent pas leur propre jouissance diront: 'O Seigneur, ... que ta volonté soit faite; je ne veux pas ce qui me vient de toi, je te veux toi-même; je ne t'aime pas plus, quand je me sens heureux; je ne t'aime pas moins, quand je me sens malheureux!' Ces hommes servent Dieu uniquement *pour lui-même* et non pour le ciel ou quelque avantage temporel. Et quand même ils sauraient, qu'il n'y a ni ciel, ni enfer, ni aucune rémunération, ils demanderaient à servir Dieu pour lui-même »[3].

Luther découvre au fond des calculs égoïstes et mercenaires le grand vice: *l'hypocrisie.* Sous des dehors de pratiques pieuses, de propos édifiants et même de sentiments vaguement religieux se cache l'intérêt personnel le plus vil, « vilissima dilectio », la concupiscence.

La *doctrine catholique des mérites* est, on le voit, bouleversée de fond en comble. Il ne peut plus être question de forcer les individus à accepter, par peur ou par respect de l'Eglise, des règles de conduite utilitaires. *L'ordre des causes et des effets est interverti:* Comme ce ne sont pas les bonnes œuvres qui procurent la félicité, mais la félicité qui

---

[1]) Ed. *Ficker* I, 1, p. 139, p. 215 : « Diligere Deum propter dona et propter commodum est vilissima dilectione i. e. concupiscentia eum diligere. Quod est uti Deo, non frui. »

[2]) Op. lat., v. a. VII, 231-236.

[3]) Ed. d'E. 22, 132. 133.

se répand dans les bonnes œuvres, il sera dorénavant impossible d'évaluer les choses de l'âme, comme si elles avaient signification d'argent, comme si elles ne relevaient pas d'un autre esprit que celui des vendeurs du temple. Le fidèle pourrait-il d'ailleurs jamais payer la grâce à son juste prix? Elle s'offre à nous sans souci des travaux que nous pourrions accomplir pour la mériter. C'est méconnaître et mépriser l'amour divin que de vouloir l'acheter par l'opus operatum des *moyens artificiels*, des *pratiques forcées* ou de *l'obéissance passive.*

Luther voit cependant surgir une *objection:* comment accorder les nombreux passages des Ecritures, où il est question de rémunération, de salaire, de châtiments, avec sa théorie de la spontanéité désintéressée, inspirée par le « sola fide »? Tout ce problème est traité dans un passage important du: « de servo arbitrio »[1]). Ceux qui « volenter » font le bien ou le mal, quoique ne pouvant, par leurs propres forces, changer cette volonté, *reçoivent nécessairement leur rémunération*[2]). Si la Bible parle si souvent de mérites et de salaire, cela ne veut pas dire que nous en soyons dignes; les faveurs divines ne sont que la *suite* inévitable de nos actions. Car Dieu ne peut se déjuger. Il doit récompenser les hommes bons pour remplir ses promesses »[3]). Si Dieu rémunère les bonnes œuvres, cette faveur ne correspond à *aucun mérite* de l'homme. Le mérite relève de la justice, la faveur n'est due qu'à l'amour. « Ce n'est pas, comme dit *Calvin*, salaire de serviteurs, mais héritage d'enfants »[4]).

Ce principe fondamental posé, il n'y a *aucune contradiction* entre l'assertion d'après laquelle les bonnes œuvres ne méritent pas le salut et cette autre qui se trouve si souvent sous la plume de Luther, suivant laquelle les bonnes

---

[1]) Op. lat., v. a. VII, 231-236.

[2]) *S. Bernard:* « Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest nec tamen mercenaria est. » « De diligendo Deo » c. VII. *Migne* 182, 984.

[3]) Ed. d. W. 4, 261. 287. 343. 443.

[4]) Inst. III ; XVII, 3.

œuvres acquièrent la faveur de Dieu. Pourquoi la vie que Dieu lui-même, par le Saint-Esprit et au moyen de sa grâce, inspire à l'homme, pourquoi la vie chrétienne ne lui plairait-elle pas? Luther se rencontre ici encore avec *Calvin:* « Il ne se peut faire que Dieu n'ayme pas les biens qu'il leur a conférez par son Esprit »[1]).

Cependant la liberté morale que prêche Luther ne comporte pas le désintéressement moral dans le sens du *quiétisme mystique.* Le chrétien n'a pas le droit de se *désintéresser de l'action morale elle-même;* il ne sera indifférent qu'à l'aboutissement de son action. Le salut lui étant assuré indépendamment de l'action, cette certitude ne peut avoir d'autre effet que d'exciter le croyant à persévérer dans l'accomplissement du bien et surtout de le consoler, lorsque le monde résiste au bien[2]). L'accomplissement des bonnes œuvres doit donc, par lui-même, l'intéresser au plus haut degré, puisque les bonnes œuvres ne sont pas seulement des manifestations du salut déjà acquis, mais aussi les organes du salut, selon la loi qui veut que l'usage d'une énergie contribue à en augmenter l'intensité. C'est ce que *St-Bernard* a défini par la formule célèbre: les bonnes œuvres sont « non causa regnandi, sed via regnandi »[3]). « Ceux qui font le bien, ne le font pas dans un esprit de *servitude* pour gagner la vie éternelle, mais ils *cherchent* la vie éternelle, dans ce sens qu'ils sont en route pour la trouver. Ils *s'astreignent* à réaliser ce qui est la suite naturelle d'une vie bonne. »[4]) Il n'y a donc, en somme, que l'égoïsme mercenaire qui, en s'inquiétant de l'efficacité des bonnes œuvres, en déprécie la valeur, en paralyse la spontanéité et asservit celui qui les accomplit. L'asservissement spontané par contre, auquel nous soumet p. ex. l'amour du prochain, n'est au fond que la liberté elle-même, et Luther avait bien raison de rapporter à la liberté la seconde partie de son traité célèbre, qui traite pourtant de la dépendance du

---

[1]) Instit. III ; XVII, 5.

[2]) « Ut erudiantur, moveantur, excitentur, terreantur homines. » Op. lat., v. a. VII, 236.

[3]) cf. *Ritschl,* o. c. III, 479.

[4]) cf Op. lat., v. a. VII, 234.

chrétien. N'est-ce pas la liberté chrétienne qui rayonne, dès que la charité se déploie en toute spontanéité et en dehors de toutes considérations extérieures, telles que le mérite, la crainte de l'enfer, l'espoir du ciel?

L'idée du désintéressement moral et religieux sape non seulement la théorie catholique des mérites, mais toute la tendance que poursuit l'Eglise, à considérer la religion comme un gage de bonheur, comme une *fruitio Dei*. En demandant aux saints de préserver l'homme de tout mal, la religion vulgaire obéissait au besoin de vie et de bien-être qui est au fond de la nature humaine. Mais le mysticisme recherche, lui aussi, des sensations intenses dans la religion; de même le dogme officiel admet, depuis St-Augustin, que la félicité doit être le but de la religion. Luther avait emprunté à St-Augustin l'expression: frui Deo, mais s'en est débarrassé dans la suite [1]). En tous cas, il a dénoncé le paganisme foncier de cette religiosité intéressée. Il a découvert qu'en ne recherchant que la félicité, l'homme rabaissait la divinité à son propre niveau et en faisait son serviteur, de même que les païens n'auraient inventé Jupiter, Mercure, Hercule que pour sanctifier leurs désirs de richesse et de prospérité. La religion de Luther ne part pas de l'homme, de ses instincts, de ses prétentions et de ses ambitions, mais de la sainteté de Dieu et de sa volonté. La religion ne doit se fonder sur aucun eudémonisme, mais sur le sentiment de notre responsabilité.

Cette morale, coulant de source et ne se perdant jamais dans les eaux stagnantes d'une téléologie égoïste, annonce la *morale kantienne* [2]) du désintéressement et révèle bien par son originalité et par son universalité le caractère spontané de la liberté chrétienne.

---

[1]) *Holl:* « Was verstand Luther unter Religion? » 1917, p. 22.

[2]) Luther traite cet intérêt mercenaire de « faux appendice » (« falscher Anhang ») ou de « méchant accessoire » (« böser Zusatz »). Cela nous rappelle que *Kant* s'appliqua à épurer la vertu de toute idée de salaire comme «d'une parure illégitime («unechter Schmuck») et qu'il entreprit d'expurger « le principe de la morale de *tout alliage* (« Zutat ») nuisible à la pureté des mœurs ». cf. *Wehrung:* « Reformatorischer Glaube u. deutscher Idealismus ».

d) La limitation de la liberté morale

A la suite de déboires et de difficultés de tout genre [1]), Luther dut renoncer à réaliser le type héroïque et idéaliste de la liberté chrétienne. Nous avons vu, en traitant le *côté religieux* de la liberté chrétienne, que le quiétisme fut le refuge du réformateur, quand le spectacle des réalisations incomplètes et des élans paralysés venaient à troubler sa sérénité. Nous remarquerons aussi dans *le domaine de la liberté morale* un *retrécissement regrettable de l'idéal*, une ternissure, due à ces résistances stupides et imprévues qui brisent l'essor vital, à cette inflexibilité des choses concrètes à laquelle se bute parfois l'enthousiasme des plus généreux et la sagesse des plus clairvoyants. Luther se vit obligé de tracer des limites à la liberté chrétienne qu'il avait si vaillamment et si joyeusement proclamée. Il y fut poussé, en partie, par des *motifs d'ordre pratique* suggérés par les dures réalités de la vie, en partie par un *sentiment d'altruisme* idéaliste, par le respect de la liberté d'autrui. Mais nous ne comprendrions ni ses hésitations ni ses solutions parfois inconséquentes, si nous ne nous souvenions pas de ses démêlés avec ceux qu'il appela lui-même ses « adversaires de gauche » [2]). Il vit tenter des réalisations de la liberté chrétienne qu'il considéra comme des déformations et qu'il combattit soit par principe, soit par raisons d'opportunité. Examinons avant tout ce que nous appellerons les *motifs historiques* qui décidèrent Luther à limiter l'idéal de la liberté chrétienne pour résumer ensuite les motifs d'ordre pratique et ceux d'inspiration idéaliste.

1. Les causes historiques

Le besoin de marquer les limites à l'idéal de la Réforme se fit sentir, lorsque certains adhérents de Luther entreprirent de tirer du principe de la liberté des

---

[1]) cf. p. 200 ss.

[2]) « A droite, ceux qui cherchent la justice uniquement dans la Loi, à gauche, ceux qui veulent être entièrement et absolument libres; il est donc nécessaire de choisir le moyen chemin, afin de ne pas rejeter totalement la Loi, ni lui attribuer plus qu'elle ne mérite. » Ed. Walch, 7, 2326.

conséquences extrêmes. La position de Luther fut rendue extrêmement difficile par le fait que ces amis gênants ne firent que tendre à l'extrême des antinomies qui étaient inhérentes au protestantisme lui-même: « le contraste de la Parole de Dieu interne et de la Parole consignée dans les Ecritures, celui des Evangiles et de St-Paul, celui de la vie apostolique et des hommes tels qu'ils sont, celui de l'idéal chrétien et de la raison d'Etat, et surtout celui de la lettre biblique et de la vie religieuse, telle que la Réforme l'avait créée[1]).

Les amis extrémistes devinrent bien vite des adversaires. Ils ne formèrent pourtant pas un front unique. On fera bien de distinguer leurs *différents groupes* pour saisir la complexité des problèmes qui vinrent troubler le réformateur[2]). Il y a d'une part: les *anabaptistes*[3]). Il y a d'autre part les *spiritualistes*, les Karlstadt, Münzer, Schwenkfeld, S. Frank, individualistes mystiques dont les tendances spéculatives se rattachent à la piété la plus profonde de l'Eglise catholique. Ces deux mouvements se rencontrèrent parfois sans pourtant se fondre jamais l'un dans l'autre. C'est une troisième tendance qui servit à les rapprocher: *l'illuminisme*, religiosité extatique de petites gens, comme les prophètes de Zwickau, qui ne se manifesta d'ailleurs qu'en certaines explosions passagères et n'eut guère d'influence sur la pensée générale de l'époque. Il arriva que ces trois tendances se rencontrèrent dans certains individus comme le malheureux *Karlstadt*, personnage quelque peu agité et inconscient, que l'histoire a pourtant jugé aussi injustement que Luther l'a traité durement[4]).

---

[1]) *Dilthey:* «Auffassung u. Analyse»... o. c. Archiv f. Gesch. der Philos. V, 1892, p. 378.

[2]) *Sébastien Frank*, un des spiritualistes les plus éminents, a, lui-même, dans sa « Türkenchronik » de 1530, très nettement marqué la diversité des différents groupes. Il fut même persécuté par les anabaptistes.

[3]) Secte que *Trœltsch* («Soziallehren», o. c., p. 794 ss.), en suivant *Hegler* (« Geist u. Schrift bei Sebastian Frank »), considère comme issue du sol même de la Réforme, tandis que *Ritschl* (« Geschichte des Pietismus », I, p. 22) l'envisage comme un rejeton d'hérésies moyenâgeuses.

[4]) cf. *Barge:* « Andreas Bodenstein von Karlstadt », 1901.

Il suffira de caractériser, en un aperçu rapide, les idées maîtresses des anabaptistes et des spiritualistes; nous pourrons même nous borner à celles qui se rapportent à la liberté chrétienne, et qui contribuèrent à modifier la conception primitive du réformateur.

Comme Luther, les *anabaptistes* commencèrent par la révolte contre le nomisme et le sacramentarisme catholique. Ce qui les sépara pourtant de Luther, c'était leur prétention de former, dans un monde voué à la perdition, une communauté de saints, conformant leur vie à la lettre et aux principes radicaux du Sermon sur la Montagne, rejetant le droit, le serment, la guerre, les contributions, la peine capitale, etc. Nous voyons là un essai pour réaliser, dans un cercle restreint, mais avec une intransigeance digne d'admiration, le sacerdoce universel et l'idéal de l'Eglise primitive de Jérusalem. Pour ces anabaptistes, la loi de la nature, c'est-à-dire de l'innocence supralapsaire était identique à la loi du Christ. La suppression effective et totale du péché leur semblait impossible dans le monde, domaine de Satan. Ils reconnaissaient la parole de l'Ecriture comme l'autorité et la règle de leur moralisme rigoriste et l'opposèrent à l'esprit dogmatique des Eglises établies. Nous voyons reparaître dans cette construction la gradation du dualisme éthique de l'Eglise catholique avec cette différence pourtant que l'Eglise n'avait jamais abandonné à lui-même le troupeau des fidèles qui n'atteignaient pas le degré supérieur des chrétiens parfaits; les anabaptistes se désintéressèrent de la « massa perditorum »[1]). En somme, les anabaptistes ne demandèrent ni plus ni moins que de mettre en pratique, dans un cadre minuscule, il est vrai, l'idéal moral du Luther de 1520. La controverse ne s'engagea d'abord que sur la *question des limites* plus ou moins étroites de la vie chrétienne.

Nous verrons que Luther, dont l'idéal éthique et la charité chrétienne voulaient, en éliminant le dualisme catholique, em-

---

[1]) On arrive à la même constation, si l'on envisage la conception morale et sociologique des anabaptistes comme le fait M. *Ehrhardt*, « Le sens de la révolution religieuse de Luther. » Revue de métaphysique et de morale, 1918, p. 639: « Les anabaptistes prétendaient supprimer la seconde (la morale sociale) et ériger la première (la morale intérieure) en loi générale. »

brasser et pénétrer toute la collectivité chrétienne, dut rabaisser le niveau de son idéal moral dans *l'intérêt de « Monsieur Tout-le-Monde »* [1]). Son bon-sens se refusant à nier la puissance effective du péché, il dut séparer la loi naturelle, destinée au monde et comptant avec l'état de péché, de la morale chrétienne, contenue dans le Sermon sur la Montagne; il dut exclure de l'ordre social les principes radicaux de l'Evangile, et, afin de réaliser une culture chrétienne universelle et de réunir dans une église populaire la totalité des fidèles, il dut demander aux chrétiens avancés de se soumettre, par charité, à la loi qui régit un monde soumis à l'injustice. A son bon-sens s'ajouta une grande pitié. Son cœur blessé désirait ardemment voir toutes les âmes régénérées s'accordant sur des idées réalisables et susceptibles de se traduire en institutions viables. Mais cet accommodement qu'il ne faut pas imputer à un opportunisme calculé, représente un amoindrissement et une *première limitation de la liberté chrétienne.*

Notons une *seconde particularité* des anabaptistes qui amène Luther à modifier sa conception idéaliste. *Antinomiens* farouches, les anabaptistes poussaient à l'extrême l'antagonisme contre les formes, cérémonies, constitutions de l'Eglise catholique, avant tout contre le baptême et la messe, mais aussi contre la confession auriculaire, l'élévation de l'hostie, les jeûnes, etc.; ils rejetèrent toute contrainte qu'elle vînt de l'Eglise ou de l'Etat; ils récusèrent toutes fonctions officielles. A Orlamünde, Karlstadt fut *élu* pasteur, selon les préceptes pauliniens, par l'assemblée des fidèles. On connaît les exploits des iconoclastes de Wittemberg. Ils tentèrent de détruire, à coup de marteaux, la messe et les vœux monastiques. Ces novateurs opérèrent avec une logique si intempérante qu'à force d'abolir les traditions antiques, d'interdire les usages idolâtres, d'abhorrer les pratiques ecclésiastiques qui, à leur avis, entachaient la pureté des enfants de Dieu, à force d'appliquer les normes absolues du Sermon de la Montagne et d'exiger l'imitation de l'exemple apostolique, ils érigèrent un *nouveau système de contrainte* et, d'antinomiens, devinrent nomistes à rebours

[1]) « Herr Omnes »; ed. d. W. 18, 66.

et combien féroces! Le subjectivisme et le littéralisme avec lequel ils interprétaient la Bible créèrent un nouvel *ascétisme*, plus sincère d'ailleurs et plus sérieux que celui du monastère. On vit Karlstadt cultiver son champ, afin de manger son pain à la sueur de son visage, selon la parole de la Genèse. On restaura le sabbat mosaïque et Luther put craindre que la circoncision ne fût introduite dans le cercle de la juridiction prophétique de Karlstadt, à Orlamünde[1]). Bref, leur piété n'était biblique que selon la lettre, mais non dans son esprit.

Très clairvoyant, Luther reconnut que la note dominante de cette nouvelle piété était *non la confiance en la grâce divine*, mais l'accomplissement *de la Loi*[2]). Il sentit que l'effort de cette sanctification méthodique rappelait le mécanisme des œuvres catholiques, que cette nouvelle contrainte ne désarticulait pas moins que l'ancienne toute spontanéité éthique. Il dénonça le phénomène des extrêmes qui se touchent. De son ironie mordante, il compara les baptistes et les papistes « à deux renards qui se cognent de la tête, cependant que leurs queues sont liées l'une à l'autre »[3]). « Les uns ruinent la liberté par des prescriptions[4]), les autres par des interdictions »[5]). Luther reconnut encore que ce nouveau légalisme ne s'attachait, en grande partie, qu'à des questions de forme. Il eut en horreur cet esprit d'opposition hargneuse et de discipline méfiante qui contrastait si étrangement avec sa propre allégresse. Il se décida à aller en sens inverse, à rendre à la Loi certaines prérogatives que son idéalisme de la première heure lui avait refusées. En réduisant la portée des préceptes de l'Evangile, il donna un tracé plus étroit à son propre principe de la liberté; et ce *nomisme*, si modéré qu'il

---

[1]) « Quiconque brise les images et célèbre le sabbat, doit nécessairement se faire circoncire. » Ed. d'E. 29, 152.

[2]) « Si j'emploie la violence pour abolir les abus de la messe.... qu'en résultera-t-il ? des grimaces, des apparences, des singeries, des *ordonnances humaines*, des saints de façade et des hypocrites, mais ni cœur, ni foi, ni amour. » Cité par *Milsand*, o. c., p. 125.

[3]) Ed. d'E. 33, 18; 36, 46. Lettres; ed. *Enders* II, 548.

[4]) « Gebote ».

[5]) « Verbote ». Ed. d. W. 18, III.

soit, constitue une *seconde limitation* de la liberté chrétienne. Les adversaires ne s'y méprirent pas. Ils discréditèrent Luther pour son antispiritualisme, son indolence morale, son servilisme à l'égard des autorités, ses compromis avec l'esprit de ce monde et le traitèrent de « sensualiste timoré »[1]).

Un second groupe de frères ennemis vinrent barrer la route de Luther: les *spiritualistes*. Ils se sentaient de la famille du réformateur dont l'âme avait sans conteste une disposition mystique. On n'a qu'à voir avec quel justesse *Séb. Frank*, dans sa « Ketzerchronik », juge Luther, faisant avec infiniment de doigté la part, chez le réformateur, des intuitions idéalistes et des opinions dogmatiques[2]). Les spiritualistes recherchaient, comme lui, la communion avec Dieu dans l'intimité de l'âme et non dans une médiation ecclésiastique. Eux aussi, aspiraient à la déification[3]) du moi, à la liberté de l'âme et à la spontanéité de l'impulsion interne. Mais ils ne reconnaissaient que l'esprit comme organe et critère de la vie intérieure. Le Christ intérieur devait éclairer leur conscience. Leurs yeux, hantés d'invisible, ne se tournaient guère vers le Christ κατὰ σάρκα. La parole biblique elle-même ne pouvait leur servir que comme une figuration allégorique du λόγος et, tandis que les anabaptistes s'en tenaient au Christ des synoptiques, nos mystiques ne vénéraient que St-Jean comme leur initiateur. L'immersion de l'âme dans les profondeurs de Dieu leur semblait être la seule œuvre digne d'être accomplie. Se cantonnant dans un individualisme quiétiste, ils ne se souciaient guère des relations avec leur prochain. Tout au plus se rencontraient-ils dans des assemblées ésotériques, qui ne devaient être que des organismes provisoires, avec d'autres inspirés avec lesquels ils rivalisaient dans l'expérience de la spontanéité religieuse. On ne se séparait pas immédiatement de l'Eglise, mais on récusait ses moyens de grâce, on lui

---

[1]) « Das sanftlebende Fleisch von Wittemberg. »

[2]) cf. *Hegler:* « Geist u. Schrift... », o. c.

[3]) « Vergottung ». cf. Ed. d'E. 12, 312: « Nous devons être doués d'une nature divine et anoblis d'une façon si grandiose, que nous n'éprouverons pas seulement l'amour de Dieu par Christ... mais que lui-même, le Seigneur, demeurera entièrement en nous. »

reprochait de se reposer sur le mérite du Christ, « de faire bombance avec la bourse d'autrui »[1]). Nous ne nous arrêtons pas aux espérances eschatologiques que les spiritualistes, en face d'un monde impénitent et condamné, partageaient avec les anabaptistes et avec Luther lui-même. Malgré la similitude de l'expérience religieuse, la séparation d'avec Luther devait s'effectuer, dès que celui-ci exigea que la certitude intérieure du salut fût solidement ancrée dans les données objectives du salut: dans la promesse de la grâce contenue dans la parole divine et dans l'œuvre expiatoire accomplie par le sauveur.

L'intransigeance agressive de la diatribe « contre les prophètes célestes, sur les images et le sacrement »[2]), de 1525, hâta la rupture entre les spiritualistes et le protestantisme officiel. Comment *ce mouvement a-t-il influencé la conception de la liberté chrétienne de Luther?*

Le spiritualisme reflétait, somme toute, assez fidèlement l'idéalisme avec lequel Luther, dans ses grands écrits de 1520, avait célébré la liberté chrétienne comme la certitude joyeuse du salut et comme le principe créateur de la vie morale. Mais, d'une part, le subjectivisme effréné des mystiques qui se dérobait à tout statut objectif, inquiéta l'homme de bon sens et le théologien paulinien qu'était Luther. D'autre part, il sentait que l'idéal moral des spiritualistes l'anéantissement du moi, condition de la jouissance de Dieu, compromettait la morale saine et pratique de la charité qu'il célébrait comme l'œuvre essentielle de la foi. Pour parer à cette volatilisation de l'impulsion religieuse et à cet amollissement de l'action morale, Luther se décida à *enclaver la vie chrétienne dans des formes plus objectives*, plus palpables, plus ecclésiastiques. Il l'environna, comme d'un mur, d'un biblicisme, d'un dogmatisme, d'un sacramentarisme plus prononcés, et lui, qui n'avait reconnu la loi mosaïque que comme la quintessence de la loi naturelle, qui avait hautement assuré que « Moïse était mort »[3]), eut recours à la Loi périmée pour y soumettre la vie morale du

---

[1]) *Seb. Frank:* « Auf fremde Kreide zechen. »
[2]) Ed. d. W. 18.
[3]) Ed. d'E. 29, 152.

chrétien. Somme toute, Luther revisa sa notion de l'autorité religieuse et la ramena à des formules qui en firent quelque chose d'analogue à l'autoritarisme catholique de fondement différent, mais de nature identique. En remplaçant la théocratie par la bibliocratie, il a proclamé le principe de l'infaillibilité tout comme le catholicisme et avec une intransigeance plus absolue encore.

De notre point de vue *moderne* on peut regretter cette évolution du prophétisme de Luther, on peut vanter les Schwenkfeld, les S. Frank, les Servet, les Castellion, les Denk, les Weigel comme les précurseurs d'un subjectivisme religieux dans le sens moderne, d'une théologie psychologique ou d'une éthique autonome, ou bien encore comme les pionniers des droits de l'homme, de la tolérance et de la liberté de conscience[1]). Mais, à y regarder de près, ces spiritualistes sont rapprochés de la mentalité moderne bien plus par la *forme* de leur pensée que par son *contenu.* L'entéléchie de l'esprit de Luther nous prouve de quel côté se trouvait la vérité, puisqu'il nous reste « l'amande de la noix et la moëlle du froment », comme il disait lui-même. D'autre part, la philosophie de l'histoire nous enseigne que le génie de celui qui a lancé une idée déterminant l'évolution spirituelle du monde, constitue une meilleure garantie pour la conservation de l'impulsion première qu'une fronde d'esprits moindres donnant à l'idée créatrice des interprétations individuelles. Quand même l'écorce du tronc central deviendrait rugueuse, celui-ci conservera la sève et en dirigera mieux le flux pour les saisons futures que les sauvageons aux tiges flexibles qui absorbent et décomposent l'élan de la vie en une multiplicité de pousses. Il est heureux que le génie divinatoire de Luther, en limitant son propre idéal de liberté, qui n'était pas trop étranger à celui des penseurs spiritualistes, ait sauvé l'œuvre de la Réforme, et l'ait empêchée de s'élargir sans but et de finir dans l'incohérence et la stérilité. On peut même se réjouir, qu'en se tenant

---

[1]) Voir sur l'ensemble de ces problèmes : *Trœltsch*, dans ses différentes œuvres, et ses contradicteurs: *Loofs:* « Luthers Stellung zum Mittelalter u. zur Neuzeit. » *M. Lenz :* « Luthers weltgeschichtliche Stellung. » Pr. Jahrb. 1917, p. 177 ss. *Heiler:* « Luthers relig.-gesch. Bedeutung », p. 25.

dans les limites du dogme, de la lettre biblique, de l'Eglise constituée et sous le couvert de l'Etat territorial, Luther n'ait pas seulement conservé le principe protestant, mais aussi ce qu'il y avait de meilleur dans l'ardeur des sectes. Il appartint à une époque ultérieure libérée de dogmatisme, de faire éclore les promesses d'avenir que renfermait le spiritualisme du XVI^e siècle. L'Eglise, elle-même, récolta une partie de leurs fruits: la tolérance religieuse, la théologie de Schleiermacher, la critique littéraire des Ecritures, la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La civilisation générale en recueillit d'autres: la philosophie critique du XVIII^e siècle, le libre examen scientifique, les droits de l'individualité. Et dans le domaine de la vie publique, la réalisation de l'idée démocratique est, elle aussi, due à des inspirations nées en dehors de l'enceinte sacrée, mais malgré tout enveloppées de l'atmosphère généreuse du protestantisme.

2. Les mobiles altruistes d'une limitation de la liberté chrétienne

Liberté et charité! Dans sa lutte avec les anabaptistes, Luther eut l'intuition que ces deux vertus pourraient se dresser l'une contre l'autre; immédiatement son génie religieux s'appliqua à leur *tracer des limites précises.* Luther détestait d'instinct ceux qui ne demandaient qu'à « arracher ses pennes au pape », qui ne voulaient être chrétiens et libres que pour rejeter les cérémonies, les traditions et les lois humaines, « comme s'ils étaient chrétiens par le seul fait de ne pas jeûner certains jours »[1]). Tout le « traité de la liberté chrétienne » est dominé par le sentiment que la liberté pouvait trouver ses bornes dans la charité et, vice versa. S'il dédia cet écrit au pape, ce ne fut pas pour le narguer,

---

[1]) Op. lat., v. a. IV, 250. — *Jacques Sturm*, le stettmeister de Strasbourg, avait le même sentiment. En voyant le landgrave de Hesse, à la diète de Spire, manger avec une certaine ostentation de la viande le vendredi, il fit, dans une lettre adressée à son ami Pierre Butz, le secrétaire municipal, la réflexion suivante: « Je ne serais pas fâché de voir que l'on manifestât sa foi par d'autres œuvres qu'en affichant cette liberté qui ne fait de nous ni des chrétiens ni des non-chrétiens. »

comme Ulric de Hutten, en 1517, avait ironiquement dédié à Léon X la nouvelle édition de la « declamatio » de Laurent Valla contre la donation constantinienne. La tendance du libelle est toute irénique. Luther l'avait conçu après son entretien avec K. von Miltitz pour donner à ceux qui s'étaient intérieurement affranchis des traditions romaines, le courage de rester dans le giron de l'Eglise. Il trouva le modus vivendi dans la parole de St-Paul: 1 Cor. 8, 9: « Prenez garde que votre liberté ne devienne une pierre d'achoppement pour les faibles. » Il se demanda: Ne peut-il pas être nécessaire de renoncer à notre propre liberté par égard pour celle des autres? Car la liberté qui naît de la communion avec Dieu, ne donne pas le droit de supprimer arbitrairement les contrats qui lient les hommes entre eux[1]).

La conscience est libérée de l'obligation de faire des œuvres de charité, mais non la main[2]). D'ailleurs, à y regarder de près, notre *liberté ne sera aucunement entravée par la charité*. Celle-ci n'est qu'en apparence une limitation de la liberté chrétienne. En réalité, la liberté se transforme en charité. Il n'y a aucun heurt. L'impulsion première ne perd rien de sa puissance; la spontanéité n'est pas brisée par le changement de direction auquel la liberté se prête de plein gré. C'est même une des plus hautes expressions de la liberté que de renoncer par charité à l'exercice de ses prérogatives. Luther en avait le sentiment en traitant, dans la seconde partie du « de libertate », la charité à l'égard des faibles comme une forme de la liberté. On peut, sans violenter la pensée du réformateur, introduire une relation causale dans le parallélisme des deux formules initiales du traité: *Parce que* l'homme chrétien est un maître libre de toutes choses, il se fait l'esclave de son prochain. Luther donne différents exemples bibliques de la charité telle qu'il l'entend. Il cite Marie qui, quoique pure, offrit en sacrifice de purification deux tourterelles (Luc 2. 24). Il montre Paul qui circoncit Timothée (Actes 16, 3); qui recommande l'obéissance envers les autorités par charité spontanée (Rom. 13, 1 ss.; Tite 3, 1). Il se refère à Jésus qui paya la dîme (Matth. 17, 24 ss.). Ce n'est pas, on le voit facilement,

[1]) cf. Ed. d. W. 8, 615.
[2]) cf. Ed. d. W. 20, 82.

la *charité ordinaire* que nous enseignent ces exemples. C'est une *charité plus étroite*, c'est la condescendance à l'égard des faibles.

Luther *pratiqua lui-même cette charité* qui traduisit son état d'âme à cette époque de sa vie. Il se conforma aux exercices ascétiques de son passé monastique. Il observa le jeûne du carême. Il accepta toutes les juridictions ecclésiastiques et toutes les vaines pratiques, pourvu que l'on ne lui demandât pas « de renier la vérité de Dieu », en les présentant comme des moyens d'acheter le salut. Il continua à administrer les sacrements qu'il avait combattus en principe, et combien âprement! En revenant de la Wartbourg, il retourna dans sa cellule. Il continua à porter le froc jusqu'à ce qu'il tombât en loques. Affranchi des grossières superstitions catholiques, il entendit rester un fils fidèle de l'Eglise. Dieu sait, ce qu'il lui en coûta de se séparer d'elle sans esprit de retour. Luther n'a pas commis un seul acte de rébellion, avant d'avoir épuisé, jusqu'aux dernières ressources, la sagesse catholique de son temps, avant d'avoir, en quelque sorte, touché du doigt le fait, que cette prétendue sagesse n'était qu'un amalgame de recettes païennes et de sophismes juifs qui réduisaient à néant les aspirations qu'ils prétendaient satisfaire. Par cette retenue, Luther réussit, comme le dit un de ses biographes[1]), « à faire de la *Réforme une force conservatrice, sans lui enlever son énergie régénératrice.*

Nous verrons pourtant que cet homme si conservateur et si conciliant sut, au moment voulu, endiguer cette charité si conciliante, et faire table rase du passé, pour ne pas se souiller de lâcheté. Cette restriction volontaire de la liberté ne fut donc qu'extérieure et ne signifia aucunement un amoindrissement, mais un *accroissement* de l'idéal de liberté. Déjà dans le commentaire de l'épître aux Romains, il avait donné, en interprétant les problèmes du XIII[e] chapitre, une expression vraiment classique à cette pensée: « Par sa soumission il se montre maître de ces choses »[2]).

---

[1]) *F. Kuhn*, Luther, sa vie et son œuvre, Paris, 1885 ss.

[2]) *Ficker* I, 2, 298: « Ideo jam per eam subiectionem superat illa. »

Pour saisir la pensée de Luther dans toute son ampleur, il faut relire les 8 *sermons* et surtout celui du 9 mars 1522 [1]), dimanche Invocavit, qu'il fit à Wittemberg, à son retour de la Wartbourg. Ces prédications étaient dirigées contre *Karlstadt* et ses adhérents qui, pendant l'absence du grand initiateur, avaient causé des tumultes en abolissant la messe et en détruisant autels et images. Luther réprouva ces moyens violents: « Si j'avais voulu les employer, toute l'Allemagne serait baignée de sang. Je veux prêcher ce qu'il faut, je veux le dire, l'écrire, mais non l'imposer par la force. » « Il nous faut la charité, et par la charité nous nous accordons mutuellement ce que Dieu accorde à notre foi. Les trésors d'une piété nouvelle que nous a concédés la grâce de Dieu, devraient nous rendre reconnaissants. Qu'on prenne l'exemple de St-Paul qui fut un juif avec les juifs et un faible avec les faibles. Ne considérons donc pas seulement notre privilège, mais aussi la faiblesse du prochain. Respectons sa faiblesse. On peut gesticuler et jongler avec un glaive, on peut l'engaîner ou le dégaîner, tant qu'on est seul. Entouré d'enfants ou dans la foule, il faut être prudent. Dieu n'a-t-il pas supporté notre faiblesse, voire notre infidélité? Donnons à nos frères d'abord du lait et des mets légers, jusqu'à ce qu'ils soient plus résistants. Instruisons les doucement et ne les engueulons pas [2]). Si, pour ta part, tu as suffisamment tété, ne coupe pas le sein, laisse téter aussi ton frère. De l'autre côté de la barrière, il y a encore des frères et des sœurs qui sont des nôtres et qu'il faut attirer vers nous. Que la foi soit inébranlable, la charité sera flexible. Exemple: le soleil. Ses rayons ne se laissent pas plier ni diriger; ils restent inflexibles, mais sa chaleur peut être modérée. Quant à moi, je ferai mon devoir. N'ai-je pas été le premier qui aie commencé à prêcher? Je n'échapperai pas à Dieu. Nous ne luttons pas contre le pape, les évêques et les princes, nous combattons Satan. Celui-ci, voyant la lumière de l'Evangile se répandre si rayonnante, ne peut l'affronter en face, mais

---

[1]) « M. Luthers Schriften in Auswahl »; ed. *Delius*, p. 173. Nous n'en donnons pas une traduction littérale, mais un résumé.

[2]) « Gräulich anschnauzen. »

en jongleur, il cherche à l'obscurcir, par des moyens obliques. » Cela veut dire que ceux qui sacrifient la charité à la liberté, se font tout autant les serviteurs du Malin que ceux qui oppriment la liberté. « La messe doit être abolie, certes, mais il faut procéder avec ordre ». Comme la charité, *l'ordre*, l'emploi de procédés méthodiques, peut donc être une raison de limiter la liberté. « Malheur, si le désordre vient s'ajouter aux scandales. Pour toutes les réformes il faut demander conseil à Dieu et s'assurer de l'aide des autorités. Ainsi on prouvera au monde que cette entreprise vient de Dieu. Si la messe n'était pas réellement une si mauvaise chose, il faudrait la rétablir en dépit de ceux qui l'ont brutalement supprimée. Il ne suffit pas d'avoir une connaissance approfondie des Ecritures, il faut en avoir l'esprit. Il y a une grande différence entre ce qui est *nécessaire* et ce qui est *libre*. La nécessité est un besoin absolu; elle est invariable. Telle la foi. On désigne par libre, ce qu'il nous est permis de choisir, ce qui est à notre disposition, ce que nous pouvons employer ou non, avec cette restriction pourtant que notre prochain doit en tirer profit et non nous-mêmes. » Voici, comme on peut le constater, une importante restriction apportée à la liberté. Il ne s'agit pas de la liberté chrétienne dans toute sa gloire. Il s'agit tout simplement de *la libre disposition des adiaphora*. Les exemples que donne Luther le prouvent: « le jeûne du vendredi, le mariage, les images, la liberté de se faire moine ou de devenir religieuse. » Et la règle qu'il établit, est renfermée dans la phrase suivante: « Si tu peux observer ces choses sans que ta conscience en soit accablée, observe les. Sinon, renonces y, afin que tu n'en sois pas écrasé plus encore. Surtout ne généralisons pas: Si un prêtre se marie, il n'est pas dit que tous les prêtres doivent se marier. Bref, il ne faut pas vouloir passer burdi, burdi! de la tête à travers les murs. Ceux qui usent de la liberté sans esprit de compassion, en répondront devant Dieu. Si tu incites quelqu'un à manger de la viande le vendredi et qu'il en soit troublé dans la détresse suprême de la mort, c'est à toi que Dieu en demandera compte. Par une impétuosité scélérate on repousse des chrétiens qui, sur bien des points, sont de notre bord ».

Voici donc les *trois raisons* pour lesquelles Luther engagea les chrétiens à renoncer, le cas échéant, à leur liberté: *la charité, l'ordre public, l'intérêt de la cause évangélique.*

La première seule est d'ordre idéal; nous retrouverons les deux autres en recherchant les mobiles d'ordre pratique qui déterminèrent Luther à enclaver la liberté chrétienne.

Son attitude pacifique ne fut pas sans provoquer l'opposition de *Karlstadt* et des siens. Dans un pamphlet: « Comment il faut entendre la parole de Paul: je voudrais être anathème »[1]) (textuellement: séparé de Christ) et dans une seconde publication: « S'il faut procéder doucement? »[2]) le sectaire s'efforça, d'une façon véhémente, de démontrer les conséquences néfastes de l'accommodement luthérien. Bien que nous devions reconnaître le bien fondé de l'attitude de Luther, nous ne pouvons refuser notre sympathie à son adversaire qui, poussé par un profond souci de sincérité, lutta contre le géant et succomba en martyr. Le vainqueur ne fut pas généreux pour Karlstadt et ses épigones flétrirent la mémoire de cet agité.[3])

Liberté et faiblesse! Luther a résolu le problème avec une souveraineté d'esprit tout évangélique. Mais il restait encore la question: *liberté et méchanceté.*

A côté du « scandale des faibles », il y a le « scandale des pharisiens », comme disait *Calvin*[4]). La liberté n'entre pas seulement en conflit avec la faiblesse, mais elle rencontre aussi l'*endurcissement.* La charité est-elle alors toujours de mise? S'accommodant par charité à la faiblesse, la liberté n'en reste pas moins, dans son essence, ce qu'elle était. Mais elle n'aura *pas le droit de renoncer à elle-même*, c'est-à-dire à son affirmation intégrale et formelle même, lorsqu'elle se heurte à la malveillance. Il y a des hommes aveugles qui exaltent leurs œuvres cérémonielles comme moyens de justification. « Il faut résister à ces hommes,

---

[1]) « Verstand des Wortes Pauli: Ich begehret ein Verbannter zu sein. » cf. *Barge*, o. c. — Rom. 9, 3.

[2]) « Ob man gemach fahren soll. » cf. *Barge*, o. c.

[3]) cf. *Barge*. Son étude est une juste réhabilition.

[4]) Instit. III; XIX, 11.

faire le contraire de ce qu'ils exigent, les scandaliser fortement, afin qu'ils ne séduisent pas la foule par leur doctrine impie. Il faut devant eux manger de la chair, rompre le jeûne, faire toutes sortes d'actions, qu'ils considèrent comme de grands péchés »[1]). L'accommodement, comme pour St-Paul, ne peut aller que jusqu'à certaines limites. Dans le texte latin du « de libertate », nous trouvons un passage qui manque dans la version allemande[2]). Luther y rattache, d'une façon tout inattendue, cette intransigeance, elle-même à la charité. Il peut être nécessaire, déclare-t-il, d'affirmer sa liberté entière, précisément pour affranchir le prochain de toute servitude des hommes. Alors le choix de la voie moyenne, une attitude de patience, des concessions, seraient une veulerie, un crime. Cette *charité virile* qui écarte les compromis avilissants et lutte pour le salut des âmes, est donc une *nouvelle forme de la liberté chrétienne.*

De même, dans le sermon sur les bonnes œuvres »[3]), Luther ne reconnaît qu'un *droit relatif à la charité* qui s'accommode de la faiblesse des rétardataires. Il ne laisse aucun doute sur le but qu'il faut atteindre, de part et d'autre. Les chrétiens avancés ne doivent s'abaisser que *momentanément*[4]) au niveau des faibles; ceux-ci doivent peu à peu s'élever à la hauteur des autres. « Ils doivent eux-mêmes reconnaître la différence qui existe entre la tyrannie et la liberté »[5]). Mais il faut absolument répudier ceux qui sont des « obdurati ceremonistae » qui, en se cramponnant aux formes et traditions, montrent « une tête dure et une mauvaise volonté ».

Luther fait ressortir enfin *une dernière raison* d'être *intransigeant.* Quand il ne s'agit plus « que d'insipidités puériles ou de vétilles, mais d'*abominations papistes* et d'abus souillant l'Evangile », « il faut leur témoigner son mépris, afin qu'ils reconnaissent leur impiété »[6]).

---

[1]) Traité de la liberté chrétienne. Ed. *Kuhn*, p. 22.
[2]) § 28.
[3]) § 15.
[4]) « Eine weil lang ».
[5]) Op. lat., v. a. IV, 250.
[6]) Op. lat. IV, 252. cf. Walch 4, 296.

En définitive, cette limitation de la liberté, qui s'inspire d'un altruisme jusqu'à l'intransigeance à l'égard des récalcitrants, n'est pas un amoindrissement de l'idéal. Luther a défendu sur deux fronts avec toute la netteté voulue les principes de l'Evangile: la liberté implicite dans la charité, et la liberté formelle qui refuse de se taire par charité, mais qui, parce qu'elle vise le salut des âmes, n'en est pas moins, elle-même, une forme de charité et, somme toute, la *liberté intégrale.*

3. Les raisons pratiques de la limitation de la liberté morale

Outre l'expérience faite avec les extrémistes, il y avait pour Luther un autre motif encore pour rétrécir la liberté chrétienne: *l'engourdissement de la Réforme:* Tout ce qui, au début avait été grand et héroïque, diminua et s'assombrit. L'antagonisme des anabaptistes et des spiritualistes fut d'ailleurs provoqué en partie par ce relâchement de l'impulsion première, comme, d'autre part, l'exode des éléments ardents favorisa le dépérissement de l'Eglise. En tous cas, les formes du protestantisme devinrent de jour en jour plus rigides, les traits de la Réforme moins rayonnants. Nous avons déjà esquissé un tableau de ce désenchantement, afin d'expliquer le caractère de tristesse que prit, avec les années, le quiétisme religieux de Luther. Examinons maintenant les *conséquences éthiques* de cet épuisement, car la transformation des choses provoqua incontestablement aussi *une limitation de la liberté morale.* La constatation navrante de *l'imperfection individuelle* du chrétien justifié, d'autre part, le fait qu'il *entrait en conflit avec les institutions naturelles de ce monde* altérèrent profondément et la morale individuelle et la morale sociale de la Réforme.

α) L'imperfection du fidèle

Selon le « traité de la liberté », la justice de l'âme croyante n'est pas seulement une justice imputée, mais réelle. Il ne s'agit pas seulement d'un changement virtuel de notre relation avec Dieu. Une transformation réelle

s'opère dans l'âme justifiée: une « nativitas spiritualis »[1]). L'action de la grâce ou du St-Esprit est continue, elle réduit l'incrédulité, anéantit la concupiscence et purifie l'homme de jour en jour[2]). Christ règne dans le cœur de l'homme par sa grâce[3]). Le « fermentum absconditum » de la grâce se répand dans toute la personne humaine[4]). En s'attachant par la foi, à la Parole de Dieu, le chrétien s'en approprie en principe toutes les vertus effectives. De même, l'innocence du Christ se communique à l'âme qui s'unit à lui. Celui qui donne son cœur à Dieu, peut arriver non seulement à se libérer de toute malédiction, mais à s'identifier même avec la sainteté suprême de Dieu. Il « acquiert la nature de Dieu », et devient « bon de nature »[5]).

Mais — *première objection* —, l'expérience de tous les jours répond-elle aussi à cette conception idéaliste? Il est évident que l'homme, et même l'homme chrétien, n'est pas purement esprit! Luther l'avait, lui-même, reconnu dès le début du même traité. Tant que nous vivons dans un corps mortel, nous nous retrouverons donc sous le régime de la Loi et la volonté de Dieu maintiendra ses prétentions. Nous ne perdons pas pour cela notre liberté chrétienne. Il est vrai, que la piété actuelle se trouvera sans cesse en marche vers la piété réelle, vers une union parfaite et permanente avec Dieu. L'expérience qui se manifesta au début de la vie nouvelle, se répétera sans cesse. Le chrétien aura constamment le sentiment d'avoir devant lui le but à atteindre. Il ressentira l'aiguillon du péché. Le pardon n'exonérera pas sa pénitence. En toute sincérité il se sentira en lui-même en même temps un être régénéré et un pécheur

---

[1]) Ed. d. W. 40. 1, 668 s.
[2]) Ed. d. W. 40. 2, 422.
[3]) Ed. d'E. 12, 89.
[4]) Ed. d. W. 2, 414.
[5]) Ed. d. W. 6, 692. Ainsi la justice n'est pas comme dans la doctrine scolastique une « qualitas diffusa » *(Occam)* ou une « inhaerens justitia ut albedo », et la grâce n'est pas, comme l'enseigne *Biel* « accidentalis forma animae infusa »; l'homme est transformé par une « forma substantialis », qu'est Christ.

susceptible d'une régénération nouvelle[1]). Mais cette évolution qui n'a pas de terme sera dominée par la conviction, que celui qui a commencé en nous la bonne œuvre, ne pourra que la rendre parfaite. Une tension constante communiquera à la vie religieuse l'admirable intensité vitale que nous avons déjà signalée comme un caractère essentiel de la liberté chrétienne. Alors le chrétien, d'une part, maîtrisera au moyen de la discipline ascétique sa nature physique, afin qu'elle devienne conforme à l'homme intérieur, d'autre part, il trouvera dans la foi la force de spiritualiser[2]) en lui-même et dans les autres, ce qui est nécessité et nature. « Tels sont les titres de noblesse de la liberté chrétienne »[3]), quand même elle ne serait pas un état de perfection, mais une poussée continuelle vers la sainteté définitive.

Mais voici une *seconde objection* de l'expérience journalière qui semble plus incisive: l'âme chrétienne possède-t-elle toujours la suprématie spirituelle, l'énergie constante de surmonter, par la foi, les instincts de la nature physique? Le germe de la vie nouvelle se développera-t-il normalement? La foi, elle-même, n'est-elle pas sujette à certaines défaillances? Luther fait des aveux significatifs: « Il y a des moments où j'ai la foi, et d'autres où je ne crois pas. Il m'arrive d'être gai, et il m'arrive d'être triste. »[4]) Pourtant, même dans cet état d'âme, il se sent libre par la foi. « Voici la vraie et constante paix qui reste éternellement et se montre invincible »[5]). Mais voici une autre citation: Dieu semble parfois abandonner ses grands saints: « alors le cœur humain ne peut se débarrasser de l'impression d'être abandonné par la grâce de Dieu. De quelque côté qu'il se tourne, il ne voit que colère et épouvante »[6]). Il s'agit bien

---

[1]) « Nous sommes enfants et pourtant pécheurs; nous sommes agréés, et pourtant nous ne satisfaisons pas. C'est là l'œuvre de la foi ancrée dans la grâce de Dieu. » Ed. *Clemen* I, 241.

[2]) « L'âme purifiée par la foi et aimant Dieu demande que tout soit pur, surtout le corps, que tout aime Dieu et loue avec elle. » Cité par *Hauck*, o. c., p. 34.

[3]) *W. Kœhler*, o. c.

[4]) Ed. d'E. 19, 76.

[5]) Ed. d'E. 11, 353.

[6]) Ed. d'E. 11, 21.

du chrétien justifié, et non du pécheur qui n'est pas régénéré, et c'est pourquoi « il est bon de ne pas être tout à fait sans crainte; car il y a en nous un reste de nature qui est faible et ne peut se maintenir sans crainte de la mort et du jugement »[1]). « Il y a aussi dans l'âme des justifiés des restes de péché qui répugnent à la foi comme aux œuvres véritablement bonnes »[2]). Le chrétien ne peut donc pas se maintenir à la hauteur de sa liberté chrétienne. « Toute la vie du chrétien n'est qu'un combat et qu'un campement militaire »[3]). Il est des heures de défaite où l'âme fatiguée se laisse ravir les trésors de joie intérieure qu'elle avait acquis. Nous avons noté les concessions que Luther fit à la réalité empirique en admettant, dans la sphère du serf-arbitre, certains vestiges de liberté innée[4]). Nous constatons maintenant dans la sphère de la liberté chrétienne certaines traces d'asservissement persistant. Malgré la foi, malgré la justification, malgré l'anéantissement des effets démoralisants de la Loi, le chrétien continue à être sous l'action du péché. Le péché radical et originel, la concupiscence ne cesse d'agir pendant toute notre existence. Aux anabaptistes qui se glorifiaient d'avoir non seulement secoué le joug du péché, mais d'avoir extirpé le péché lui-même, une fois pour toutes, Luther oppose la triste réalité: « Les destructeurs de la Loi ne comprennent pas que le péché n'est aboli qu'en ce sens que Dieu ne nous l'impute pas et qu'il nous pardonne par miséricorde. Le péché n'est pas supprimé selon sa substance et son essence »[5]). La vie morale gardera donc toujours le caractère d'une « inchoatio sanctitatis » dont l'homme n'atteindra jamais le but suprême, la *perfection*. Celle-ci ne consiste, en somme, qu'en la foi, mais non dans l'accomplissement actuel de l'idéal chrétien. « Il est nécessaire de recourir au principe et de toujours recommencer parce qu'il manque toujours quelque

---

[1]) Ed. d'E. 10, 77.

[2]) Ad. Gal. II, 358.

[3]) Cité par *Hauck:* « Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben », p. 29.

[4]) cf. p. 52.

[5]) Ed. Walch 20, 2056 s. cf. Ed. d'E. 18, 235 s.; 16, 103. 151; 25, 135; 4, 29.

chose à notre croissance et ainsi la vie est en mouvement continuel »[1]). « La vie d'un chrétien n'est pas autre chose que le commencement d'une mort bienheureuse qui s'étend du baptême jusqu'à la tombe »[2]).

La certitude d'être sauvés ne signifie pas que nous devions nous sentir sans péché. Ce sentiment serait une illusion dangereuse qui risquerait de falsifier la vie intérieure du chrétien. C'est pourquoi l'application morale et l'exercice des devoirs envers le prochain sont une pierre de touche pour l'authenticité de notre salut. La *pénitence* n'a pas perdu ses droits dans la vie du chrétien.

Qu'on se souvienne de la première des 95 thèses: « notre maître a voulu que toute la vie des croyants soit une pénitence ». Et dans la 4e, Luther fait durer le châtiment de Dieu et la pénitence jusqu'à l'entrée du fidèle dans le royaume des cieux. Dans sa « troisième dispute » avec les antinomiens, Luther enseigne que « la pénitence dure jusqu'à la mort »..... « Toutes les œuvres, accomplies après la justification, ne sont autre chose qu'une pénitence ou que la bonne intention de surmonter le péché. Il ne s'agit pas d'autre chose que d'expurger le péché qui nous est révélé par la Loi et pardonné en Christ »[3]).

Le « Grand Catéchisme » définit la vie chrétienne comme le « baptême quotidien », ce qui revient au même que la pénitence continuelle. En affirmant que les croyants ne cessent d'être dominés par le péché, Luther n'entend pas asservir de nouveau les âmes. Il persiste à proclamer, comme il l'a toujours fait, que la foi seule justifie, en ce sens que les bonnes œuvres qui ne sont pas accomplies pour l'amour de Dieu, ne peuvent donner à l'homme ni la piété ni la justice. Seulement, comme la justice parfaite, fruit de la régénération, reste irréalisable dans ce monde, un *certain ascétisme* doit dominer *l'existence du fidèle:* « On devrait, par des jeûnes et toutes sortes d'exercices, accabler le vieil Adam, l'habituer à renoncer à tout ce qui rend la vie gaie, et le préparer mieux, de jour en jour, à la mort, afin de satis-

---

[1]) Comm. de l'Ep. aux Rom. II, 307.
[2]) Ed. d. W. 2, 728, 734-36.
[3]) Op. lat., v. a. IV, 431.

faire au baptême »[1]). Cet *ascétisme limite la liberté chrétienne* qui pourtant, en principe, est acquise au chrétien.

Aux tendances ascétiques viennent s'ajouter des *velléités séparatistes.* Le pessimisme de Luther qui s'étend même à l'état de grâce, n'avait fait qu'empirer avec les années. L'expérience prouvait qu'il n'y avait que très peu de véritables chrétiens[2]). Devait-on réunir ceux-ci en des communautés saintes et abandonner les mécréants et les imparfaits à leur sort, comme le faisaient les anabaptistes? Luther avait, un moment, songé à grouper les chrétiens conscients en des *assemblées ésotériques*[3]), formant une ecclesiola, un foyer de vie, au sein de la chrétienté. Il avait, dans la préface de sa « Messe allemande », proposé cette solution, se rapprochant de celle de ses adversaires. Mais c'est précisément l'exemple de ceux-ci qui le rebuta. Il ne voulait pas non plus avoir l'air de rétablir, sous une nouvelle forme, les différents degrés du système catholique. La séparation des chrétiens avancés et de « la masse grossière et inculte » était-elle d'ailleurs praticable? Ce qui unit les chrétiens entre eux, n'est pas le degré plus ou moins élevé de leur perfection morale, mais la grâce divine qui admet, présuppose même et embrasse tous les degrés de maturité chrétienne.

Enfin Luther ne sut pas soustraire la liberté morale *à un nouveau nomisme.* Puisque l'éthique purement religieuse se trouvait être insuffisante, puisque l'expérience de la foi qui, spontanément, exhale sa vie dans toute action bonne, postulait une haute culture religieuse, inaccessible au simple chrétien, que faire? Ne fallait-il pas une règle objective, une *loi chrétienne*, déterminant la morale de la moyenne, les œuvres de tous les jours et la vie dans toutes les conditions sociales? Voici donc une loi qui réapparaît, et avec la loi le ton de Luther devient plus rude. Il donne à la prédication, à l'enseignement catéchétique, au culte

---

[1]) Ed. d. W. 2, 735.

[2]) « Le monde et la foule sont non-chrétiens et le restent, quand même ils seraient tous baptisés et s'appelleraient chrétiens. » Ed. d. W. 5, 245 ss.

[3]) cf. p. 182. 204.

même une empreinte pédagogique qui ne relève ni de l'idéalisme de la foi, ni de la liberté chrétienne. Il ne faut pas oublier que, dans le rayon pastoral de Wittemberg, il avait à faire à des populations particulièrement ignorantes et barbares, slaves en partie. *Martin Bucer*, ayant un jour fait à Halle, en présence de Luther, un sermon plein de finesse, le Saxon fit remarquer au Strasbourgeois, que son public à lui exigeait des mercuriales plus âpres. Qu'on se souvienne aussi de la brutalité avec laquelle Luther, dans la préface de son « Grand Catéchisme », sermonna les pasteurs eux-mêmes, les traitant « d'abominables gloutons qui mériteraient plutôt d'être des porchers et des valets de chiens que des directeurs d'âmes et des pasteurs »; ou bien il les y qualifie de mercenaires qui « dédaignent leur ministère, les *âmes du peuple*, Dieu et sa parole ».

Dans le traité « sur les conciles et les Eglises » [1]) paru en 1539, Luther essaya bien de concilier le point de vue idéaliste avec le point de vue pratique. Ce n'est pas sans user de subtilités et de sophismes. La Loi, dit-il, est accomplie dans l'ordre de la justification, c'est-à-dire au point de vue religieux. Elle n'a plus le droit de régler les rapports du chrétien avec Dieu, car la foi nous garantit non seulement la certitude joyeuse d'être justifiés, mais elle nous rend conscients du fait que nos relations avec Dieu déterminent notre vie morale. Cependant, si le chrétien s'est assimilé la substance religieuse de la Loi, *il n'en a pas encore observé le contenu moral.*

Le chrétien doit donc se soumettre à une loi. Mais à laquelle? On aurait pu s'attendre à voir Luther s'adresser à la loi de la nouvelle alliance, aux directives du Sermon sur la Montagne, comme le firent les anabaptistes. Il n'en fit rien. Il est vrai qu'en 1519 et 1520, dans le traité « de duplici justitia » [2]), dans le « petit » [3]) et le « grand sermon sur l'usure » [4]), Luther avait lui-même reconnu que l'éthique évangélique engageait tous les chrétiens; que la parole

---

[1]) Ed. d'E. 25, 382.
[2]) Ed. d. W. 2, 145-152.
[3]) Ed. d. W. 6, 3-8.
[4]) Ed. d. W. 6, 36-60.

Matth. 5, 40 ne devait pas être prise pour un conseil évangélique dans le sens monastique; que l'ordre de ne pas résister au méchant, était « bel et bien un commandement » et qu'aucune excuse ne permettait de s'y soustraire. Luther, le prophète de la foi paulinienne, s'était donc résolument placé sur le *terrain de la charité absolue de Jésus.*

Mais l'idéalisme des temps héroïques ayant pâli, Luther ne revint plus au Sermon sur la Montagne. Il eut recours au *Décalogue*, dont il avait d'abord rejeté l'autorité. Il en fit le *code de l'éthique protestante.* Et là encore, nous remarquons combien les besoins immédiats de la vie pratique contribuèrent à réduire l'idéal de Luther, à épaissir et à alourdir sa conception première. La sagesse nationale des juifs lui semble mieux répondre aux besoins d'une Eglise populaire que le radicalisme de Jésus qui ne s'adresse qu'à la personnalité spirituelle et individuelle. La prédication de la Loi lui semble nécessaire, car « pour les têtes dures et les gaillards grossiers il faut avoir recours à Moïse et à sa loi, à maître Jean [1]) et à ses verges » [2]). Les chrétiens aussi « doivent être exhortés, mais non contraints par la Loi » [3]). L'exhortation est opportune pour « les fidèles qui ne cessent d'être dans la chair » [4]). Luther a bien un peu mauvaise conscience en faisant rentrer ainsi le Décalogue, par la petite porte, dans le château-fort du chrétien justifié. Il cherche à en restreindre la portée et l'autorité: « Les dix commandements n'enseignent que ce qui est bien dans ce monde, ils n'ont aucun rapport avec la vie éternelle » [5]). Le Décalogue ne « nous rend pieux que devant les hommes, non devant Dieu » [6]). Et surtout, il s'efforce de rendre admissible le Décalogue en lui donnant une *interprétation évangélique*, et en l'identifiant au double commandement de l'amour envers Dieu et le prochain. Il accentue la différence entre la première et la seconde table. La

---

[1]) Le bourreau.
[2]) Ed. d'E. 4, 82.
[3]) Ed. d'E. 8, 51.
[4]) Ed. d'E. 13, 118.
[5]) Ed. d'E. 1, 170 (1532).
[6]) Ed. d'E. 33, 76.

première présuppose la certitude de la grâce: la crainte de Dieu, l'amour de Dieu et la confiance en lui sont les « motus spirituales », c'est-à-dire les mobiles religieux indispensables à l'accomplissement des commandements de la première table. La seconde exige la pratique de la charité dans le cadre des institutions naturelles, mais elle aussi doit s'inspirer de l'esprit de la première table.

Notons un autre indice, qui révèle *la légalisation croissante* de la vie morale[1]): Dans le « traité de la liberté » le schème: « *foi et charité* » dominait la pensée de Luther. Plus tard il préféra, pour caractériser la vie chrétienne, employer la formule: « *foi et obéissance* ». « Il faut que ces deux choses soient réunies: la foi et l'obéissance envers Dieu »[2]). « Les œuvres du chrétien se font dans la foi en Jésus-Christ et dans l'obéissance envers Dieu»[3]). «Dieu, nous ayant accordé le pardon, veut que nous vivions dans l'obéissance envers lui »[4]). Cette obéissance est due, selon les remarques des dernières années de Luther, non à l'impulsion de la grâce divine, mais à l'autorité de la Parole de Dieu: Il faut croire ce qui est couvert par l'autorité de la Parole divine, quand même cela paraîtrait absurde à la raison[5]). « Il est défendu de demander, pourquoi Dieu nous ordonne ceci et cela, il faut obéir sans phrase »[6]). « Ce que Christ dit, un vrai chrétien doit l'accepter: on ne mange pas par bribes l'agneau pascal »[7]). « Ainsi il faut, sans hésiter, croire le tout et l'entier, simplement et purement[8]), le tout ou rien »[9]). Selon le « traité de la liberté », la volonté devait se soumettre aux *promesses de la Parole divine;* maintenant elle se soumet aux *préceptes* de la Bible. Pour la forme, la foi apparaît toujours comme le moteur de la vie chrétienne.

---

[1]) *Eger:* « Die Anschauungen Luthers vom Beruf », p. 124 ss.
[2]) Ed. d'E. 4, 197 (Hauspostille, 1542).
[3]) Ibid. 4, 340.
[4]) Ibid. 9, 186 (Kirchenpostille, 1527).
[5]) cf. Ed. d'E. 9, 32 (Kirchenpostille).
[6]) Op. ex. IV, 167 (ennarrationes in Genesin).
[7]) Ed. d'E. 3, 162 (Hauspostille, 1527).
[8]) « Rund u. rein ».
[9]) Ed. d'E. 32, 415 (« Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament » de 1545).

Cependant Luther se contente maintenant d'affirmer que la foi et l'obéissance doivent se compléter. Il les *coordonne* simplement, sans donner aucune preuve de leur parenté intérieure; tandis que précédemment il avait senti et indiqué l'unité organique de l'impulsion religieuse et de l'épanouissement moral. « Deux choses ne doivent pas être séparées: la première c'est que tu accomplisses ton travail en toute conscience, car Dieu l'a ordonné au paradis. Et l'autre point: c'est que tu sois un chrétien et que tu aies la foi »[1]).

Luther aboutit ainsi à un certain nomisme. Si nous *résumons* les variations de sa pensée en ce qui concerne le *rôle de la Loi dans la vie du chrétien:* nous caractériserons 1. le *point de vue idéaliste*, en particulier: a) côté de la liberté négative: la foi affranchit le chrétien du joug de la Loi; b) côté de la liberté positive: la foi accomplit spontanément la Loi. Et voici 2. le *point de vue réaliste:* La foi se joint à l'obéissance envers la Loi.

En définitive Luther a suivi la *même voie que les anabaptistes: d'antinomien il devient nomiste.* Il y a cependant, entre ces deux nomismes une différence de *motifs*, de *portée* et de *tempérament:* Le nomisme des anabaptistes est provoqué par le besoin de délimiter la sainteté de l'ecclesiola sectaire; celui de Luther résulte de la pitié envers la masse des pauvres en esprit. Celui des anabaptistes est verbaliste et judaïsant; celui de Luther, coordonné avec la foi, ne perd ni sa profondeur évangélique, ni une certaine largeur protestante. Celui des anabaptistes est excessif et fanatique; celui de Luther observe une juste mesure entre un légalisme formaliste et un antinomisme doctrinaire (Agricola). Pour dire tout en un mot: Le nomisme des anabaptistes est *pharisaïque;* celui de Luther est *pédagogique.* Néanmoins, ce dernier aussi est une *négation partielle de l'idéal de la liberté.*

---

[1]) Ed. d'E. 5, 93. Ce passage se trouve encore dans la « Hauspostille » (1527), qui est un recueil de sermons. Cela prouve que la conception homilétique de Luther est également mise au service de la pédagogie.

3) La liberté chrétienne et les exigences de l'ordre social

L'éthique sociale de Luther fut désorientée par la difficulté de *concilier la vie soumise aux conditions terrestres* avec *la vie religieuse* du chrétien, qui, toute dominée par le souci du salut personnel, ne devait se déployer dans le monde qu'en tant que charité et renoncement.

Le *catholicisme* avait envisagé le problème à sa façon et, pour le résoudre, avait entrepris de s'*assujétir* [1]) le monde et ses institutions à l'aide d'une piété toute spirituelle et ascétique. La religion d'une élite se superposait à la religiosité populaire qui se pratiquait dans la zone naturelle.

Les *anabaptistes* cherchèrent aussi une solution du problème. Ils construisirent au milieu du monde un sanctuaire, dans lequel ils se cantonnèrent, abandonnant le monde à sa perdition.

Comment *Luther* mit-il d'accord sa piété individualiste et la morale sociale? Les nécessités d'ordre public qui résultaient des passions et des impuissances de son époque, ne devaient-elles pas opposer mainte entrave à l'idéalisme de la liberté chrétienne?

Au *début de sa carrière*, son point de vue était nettement *dualiste*. Nous en trouvons un résumé classique dans le fameux traité: « Des autorités séculières » [2]), datant de 1523.

Luther y exige que la morale du renoncement et de la non-résistance, telle qu'elle est enseignée dans le Sermon sur la Montagne, soit la règle engageant strictement tous les chrétiens. Ceux-ci reconnaîtront néanmoins la légitimité du droit et de l'autorité civile que réclament les besoins de

---

[1]) Il s'agit bien d'un asservissement de la masse au moyen de la morale graduée. Les « summae confessorum » qui, depuis le 13e siècle, étaient répandues dans la chrétienté, étaient destinées à appliquer la gradation ecclésiastique à toutes les conditions de la vie. Cela contribua grandement à soumettre le simple laïc à l'autorité de ses conseillers sacerdotaux. cf. *Holl:* « Was verstand Luther unter Religion? », 1917, p. 8.

[2]) « Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. » Ed. d. W. 11, 245-281.

la vie pratique dans un monde corrompu par le péché. Cette organisation du monde est une *institution* qui a son origine en *Dieu*. La contrainte, le glaive, la guerre, l'Etat, la propriété, le divorce, le serment sont donc choses indispensables. Il les faut pour réfréner et corriger le péché. Il les faut aussi pour protéger les fidèles contre les méchants qui pourraient être tentés d'exploiter leur douceur: On ne peut pourtant pas enfermer dans une même étable loups, lions, aigles et — brebis! Le chrétien se soumettra donc à cet ordre politique, juridique, social, produit de la raison, confirmé par Dieu. Il s'y accommodera par amour de ceux qui en bénéficieront, chrétiens régénérés ou non régénérés. N'est-il pas déjà, par sa nature physique, rattaché à ce monde, et ne doit-il pas, comme il est dit dans le « traité de la liberté », être le serviteur qui se soumet à tous?

Ces deux ordres de vie n'en sont pas moins séparés « comme le ciel et la terre »[1]) et *opposés l'un à l'autre*. Quoiqu'appartenant aux deux, le chrétien ne se rattache à l'un qu'en tant que *chrétien* — Luther dit: par l'Evangile — à l'autre par la loi naturelle, c'est-à-dire comme *être humain*. « Le royaume du Christ est et doit être un royaume divin. Ce royaume pénètre cependant le royaume du monde. Le Christ et les chrétiens ne peuvent se soustraire au monde. » Mais « ils en usent en pèlerins et en étrangers »[2]). Les deux organismes s'étendent sur deux plans différents et ont chacun sa loi propre. Comme le royaume du monde, même dans son expression la plus noble, n'a rien à voir avec la félicité de l'âme, les *autorités civiles ne doivent pas s'immiscer dans les choses spirituelles* et religieuses. Elles n'ont pas le droit de statuer, par exemple, sur ce qu'il faut croire ou ne pas croire. Ce sera plus tard le programme de l'indépendentisme. D'autre part, l'*esprit de charité ne doit pas pénétrer dans le domaine du droit ni entraver* l'action de la justice, ni imposer le radicalisme moral de l'Evangile pour la direction des masses. Car l'autorité civile doit être sévère[3]). L'empire du monde est l'empire de la colère et

---

[1]) Ed. d'E. 3, 361 s.
[2]) Cité par *Trœltsch*, « Sociallehren », 487.
[3]) Ed. d'E. 36, 296.

de la justice. Les versets de la Bible qui parlent de miséricorde n'ont de valeur que dans le royaume du Christ [1]). « Il faut séparer ces deux royaumes, celui dans lequel on punit le péché; celui où l'on exige le droit, et celui où l'on remet le droit [2]).

Ainsi dualisme absolu [3]) et antinomie interne du spirituel et du temporel. Le royaume du Christ d'une part, l'empire du monde de l'autre. L'un régi par la grâce, l'autre par la raison et le droit. De là, *double morale:* celle qui intéresse la *personne* du chrétien et ses dispositions intérieures et celle qui se rapporte à ses *fonctions* extérieures [4]); la morale religieuse et la morale naturelle dont le caractère religieux n'est que relatif. Le chrétien pratiquera, d'une part, la charité, accordera le pardon, ne résistera pas aux méchants, refusera d'employer la violence; d'autre part, il remplira dûment les fonctions de juge, de bourreau, de soldat et se laissera protéger par les organes de l'ordre politique. Il doit pouvoir être un chrétien et, en même temps, un prince, un père de famille, une mère de famille [5]).

Cette *juxtaposition*, due à l'idéalisme primitif de Luther, est tout aussi *extérieure* que la coordination de l'âme du chrétien et de son corps dans le « traité de la liberté»! N'importe, Luther ne réclame qu'une chose, c'est que l'*autonomie de la vie intérieure* soit maintenue intacte. Cette combinaison devait pourtant, à la longue, se révéler comme *impraticable dans la vie de tous les jours*. Luther a lui-même senti la nécessité de *modifier* ses idées sur la séparation absolue du spirituel et du temporel. « Est-ce que la loi qui régit le for intérieure (du chrétien) ne pénétrera jamais au dehors? Y aura-t-il toujours une cloison étanche entre la morale de la vie intérieure et celle de la vie sociale » [6])? Et ce ne furent pas seulement des difficultés d'ordre pratique ou psychologique qui démontrèrent à Luther que cette solu-

---

[1]) Ed. d'E. 24, 304 (épître contre les paysans!)

[2]) Cité par *Trœltsch*, o. c.

[3]) cf. *Luthard:* « Die Ethik Luthers », p. 76 ss.

[4]) Luther emploie une fois le terme de « Weltperson », cité par *Trœltsch*, o. c., p. 488.

[5]) Ed. d. E. 43, 134.

[6]) *Eug. Ehrhardt*, o. c. : « Sens de la révolution »..., p. 639.

tion était irréalisable. Ce fut l'*intérêt de l'Eglise*[1]), l'idée de son universalité, qui décida Luther à chercher une conciliation entre la morale de l'homme intérieur et celle de ses fonctions extérieures.

L'exemple de l'Eglise catholique devait hanter l'esprit de Luther, comme les expériences des anabaptistes devaient le repousser. Il songea donc à remplacer la diversité des ordres religieux par *le seul ordre universel de la chrétienté* »[2]), ou par « *l'état universel de la foi* »[3]). Il ne voulait naturellement pas rééditer l'institution juridique, sacramentaire et hiérarchique qu'était l'Eglise romaine. Il estima que *la Parole* du pardon pourrait bien être le lien qui enlacerait *tous les chrétiens.* N'impliquait-elle pas le fait, que la perfection complète ne pouvait être réalisée par aucun humain? L'idée d'une Eglise populaire, d'une société chrétienne une fois admise, le besoin d'une morale chrétienne s'imposait, d'une loi qui embrasserait non seulement le petit groupe des chrétiens conscients et régénérés, mais aussi tous les ordres naturels. La manière dont Luther comprenait la « communicatio idiomatum », l'entrepénétration du fini et de l'infini, devait évidemment favoriser cette *conception de l'Etat chrétien.*

Pour jeter le pont d'un bord à l'autre, Luther eut recours[4]), une fois encore, au *Décalogue* qu'il appliqua à la morale sociale, comme il l'avait peu à peu réintroduit dans la morale individuelle. Quoique les trois premiers commandements ne soient pas accessibles à la raison, le Décalogue, pour Luther, est pourtant, d'une part, identique à la *loi naturelle*; d'autre part, susceptible d'une interprétation évangélique; il reproduit exactement la norme chrétienne. Sous

---

[1]) *Trœltsch*, o. c., « Soziallehren », p. 488 ss.

[2]) Ed. d'E. 23, 265 (3 Symbola. 1538).

[3]) Ed. E. 7, 91. Ce fut surtout *Bucer*, l'organisateur ecclésiastique par excellence, qui conçut l'idée d'une *respublica christiana*, unissant l'Eglise, la communauté de la foi, de la charité, de la discipline de l'Etat chrétien. cf. *Anrich:* « Die Strassburger Reformation », 1918, p. 52.

[4]) cf. *Lommatzsch:* « Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus », 1879, p. 60-90.

cette double face du Décalogue, se dissimule[1]) le dualisme éthique du système catholique. Le Décalogue a, lui aussi, un *caractère juridique*, correspondant aux « préceptes » de l'Eglise catholique; et, de même que dans le système catholique, il a comme base le droit naturel qui se rapporte à l'état de péché. D'autre part, il a un *caractère de religiosité évangélique*, rappelant les « consilia evangelica ». La différence qui sépare cette conception du catholicisme se montre pourtant dans ce fait, que la *double morale*, chez Luther, n'est pas conçue comme une gradation. Elle ne s'étend pas à deux groupes distincts : d'une part, les virtuoses de la piété et, de l'autre, les chrétiens de second ordre qui ne réalisent qu'un minimum de religion, mais chaque individu se trouve soumis à l'autorité des deux lois fusionnées dans le *Décalogue*. La gradation catholique disparaît, mais les deux domaines de la grâce et de la nature se touchent dans la personne même du chrétien, en se complétant comme la forme et son contenu. Cette nouvelle orientation de la pensée de Luther nous frappera particulièrement, si nous comparons à l'écrit de 1523 dont nous avons analysé le dualisme idéaliste, *l'interprétation du Sermon sur la Montagne*[2]), paru 9 ans plus tard. Nous y voyons surgir de nouvelles solutions, des compromis, qui sont autant d'amoindrissements de la liberté chrétienne et de son intransigeance primitive:

Les *institutions politiques, sociales, économiques* que Luther avait d'abord envisagées comme voulues de Dieu à cause de l'injustice que la chute d'Adam avait provoquée dans le monde, lui apparaissent de plus en plus comme dégagées de cette relation mythologique, et comme des *institutions divines tout court*. L'autorité séculière est « baptisée comme nous », c'est-à-dire qu'appelée par Dieu, exercée par des chrétiens, elle est d'ordre spirituel. Cette généralisation rehausse la valeur des institutions externes et les rapproche du domaine de la grâce. De par sa théorie de la nature, le réformateur ne peut pas con-

[1]) cf. *Trœltsch:* « Soziallehren », p. 494 ss.
[2]) Ed. d'E. 43, 134 ss.

cevoir une évolution progressive des sociétés humaines vers la justice.

Cependant, la liberté chrétienne qui, attendant tout du surnaturel, se désintéresse des choses de ce monde et la charité à base religieuse se trouvent dorénavant un peu reléguées au second plan. Le contraste entre la personne intérieure et les fonctions pratiques du chrétien est singulièrement réduit et mitigé.

L'*action personnelle* et spontanée du chrétien se fige dans une obéissance stricte envers Dieu, les autorités qu'il a instituées et le système de vie sociale qu'il a créé. Personne n'a le droit de se soustraire à l'ordre établi pour choisir arbitrairement d'autres formes de vie: avis aux anabaptistes! — L'idée de l'*obéissance*[1]) prime de plus en plus celle de la charité que Luther avait primitivement désignée comme motif de la soumission aux formes extérieures.

Se rapprochant du pessimisme de St-Augustin, Luther avait d'abord considéré l'*Etat* comme une conséquence du péché, tolérée par Dieu. Maintenant il lui attribue une dignité divine et lui voue un respect presque illimité. Maintenant l'ingérence de l'Etat dans les affaires religieuses ne semble plus illicite à Luther: l'Etat a l'obligation non seulement de protéger l'Eglise, mais de veiller, à ce que la Parole soit prêchée en toute pureté. Les chrétiens ne se soumettront plus passivement aux violences des méchants, ils auront le droit de recourir aux tribunaux.

Le *monde* que Luther du haut de sa liberté chrétienne, avait osé traiter avec une indifférence souveraine, lui apparaît maintenant comme le sol sacré, où se déploient les institutions divines. Dans le traité « de la liberté chrétienne » le réformateur n'avait reconnu aux commandements extérieurs qu'une importance relative comme moyens de discipliner la chair et d'exercer la charité. Le chrétien ne devait certes pas fuir le monde; il pouvait en user, mais sans y

---

[1]) *Eger:* « Die Anschauungen Luthers vom Beruf », fait remarquer, p. 119, que la notion de l'obéissance absolue dominait déjà la pensée de Luther avant qu'il ne fit le pas décisif, dans les écrits de 1513-1516. Dans ses vieux jours, il revint à cet esprit de subordination religieuse.

attacher son cœur, comme il pouvait aussi, dans un autre ordre de choses, s'accommoder des cérémonies catholiques et même de l'autorité papale. Si, dans la suite, Luther a incontestablement changé d'attitude à l'égard du monde, nous devons pourtant lui rendre cette justice qu'il n'a jamais abdiqué complètement sa liberté première.

L'action du chrétien se déroule essentiellement dans la *vie professionnelle*. Y travailler, c'est témoigner sa fidélité et son obéissance envers le créateur qui a institué cet organisme social pour le bien de la chrétienté. Le monde réhabilité prend, dans la pensée de Luther, une extension d'autant plus grande qu'il apparaît comme le terrain naturel, sur lequel le chrétien doit remplir *sa vocation*. L'idéal primitif de la liberté chrétienne subit aussi, en ce qui concerne cette notion, de notables altérations. Nous nous référons à ce qui a été dit au sujet de la vocation dans le chapitre sur l'indépendance religieuse du chrétien en face du monde[1]). Nous y avons décrit la liberté intérieure dont le croyant peut faire preuve, tout en s'appliquant à remplir son devoir professionnel. Primitivement, la vocation n'avait donc été pour Luther que le cadre naturel et contingent de la vie chrétienne, sans avoir une valeur intrinsèque[2]). Maintenant elle n'est plus uniquement une occasion pour le fidèle, de manifester l'indépendance de sa foi et de pratiquer une charité, nécessairement restreinte. Basée sur un commandement divin, *elle prend, par elle-même, une auréole*. C'est la Vocation avec une lettre majuscule. Elle n'est plus seulement *un* moyen, mais le moyen tout particulier de servir Dieu, de lui plaire, de lui témoigner sa confiance. Dieu ayant appelé chacun à la place qu'il occupe, l'observation du devoir professionnel est un acte d'obéissance envers celui qui nous envoie. La vocation est la bonne œuvre[3]) par excellence. Elle est le

---

[1]) p. 143 ss.

[2]) cf. Ed. d'E. 51, 47 (1523).

[3]) Il convient pourtant de reconnaître que Luther, conformément à sa théorie des bonnes œuvres, ne considère pas la vocation comme un moyen de salut: « Il faut servir Dieu in vocatione, non per vocationem. » cf. *Eger*, o. c., p. 117.

théâtre de la vie chrétienne et l'accomplissement de l'éthique luthérienne. « Aditus ad vitam aeternam », elle devient la puissance corollaire de la justification, ce qui contribue à enchevêtrer encore la relation de la vie religieuse et de ses fonctions morales. La vocation est surtout la forme dans laquelle la *charité* s'exercera dans toute son étendue[1]). Qu'on se rappelle l'explication luthérienne des 5e, 7e, 9e et 10e commandements[2]). Les fonctions du *prédicateur* sont tout spécialement considérées comme une vocation de charité. Puis celles des *magistrats*[3]). De même le dévouement du *père de famille* pour les siens[4]), des *parents*[5]) pour leurs enfants, le travail des *domestiques*[6]), l'office de chaque citoyen[7]) doivent être une occasion de bien servir son prochain: « Le charpentier bâtit cent maisons et plus, et non seulement celle qu'il construit pour lui-même.... car Dieu se révèle comme amour dans toutes les conditions extérieures de la vie »[8]).

Enfin, dans notre vocation, nous pouvons devenir les *collaborateurs de Dieu* lui-même[9]).

Somme toute, par la vocation, le monde devient un « monde de Dieu »[10]). Luther reconnaît de plus en plus la valeur positive des choses terrestres. La vie dans le monde apparaît comme un devoir religieux. Le chrétien comme tel s'intéresse aux choses extérieures et non seulement en tant que prince ou père de famille[11]).

---

[1]) Ed. d'E. 4, 192.

[2]) 5e : « l'aider et le secourir dans toutes les détresses » ; 7e : « l'aider à améliorer et à conserver son bien et son gagne-pain » ; 9e : « lui être utile et serviable, afin qu'il conserve son héritage et sa propriété » ; 10e : « engager sa femme, son domestique et ses animaux à demeurer et à remplir leur devoir. »

[3]) Ed. d'E. 1, 259.

[4]) Ed. d'E. 51, 12.

[5]) Ed. d'E., op. ex. VI, 35.

[6]) Ed. d'E. 6, 42.

[7]) Ed. d'E. 1, 248.

[8]) Ed. *Walch* 9, 1217.

[9]) cf. p. 244.

[10]) « Eine Welt Gottes », *Egex*, o. c., p. 124.

[11]) « Il faut enseigner à la jeunesse, ce qu'est le mariage, l'autorité séculière, le père et la mère, l'épouse et les enfants, le fils

C'est surtout dans le « *Grand Catéchisme* » que nous voyons la mentalité quelque peu grossière des dernières années refouler la conception idéaliste et radicale de 1520. En voici l'idée théologique centrale: « Un dieu, dont on doit s'attendre à recevoir toutes choses bonnes et en qui on trouve un refuge dans toutes les tribulations! »[1]) La foi ne se rattache plus exclusivement à l'œuvre rédemptrice du Christ, mais s'élargit et devient simple *confiance en Dieu* dans toutes les circonstances de la vie. La foi attend de la Providence tout ce dont nous pouvons avoir besoin pour notre vie corporelle. « Il est non seulement sot, mais impie de récriminer contre les choses terrestres, ce ne sont pas elles qui sont mauvaises, mais les dispositions de l'homme le sont »[2]). « La richesse est un don précieux. Il faut savoir en user. » L'amour naturel est un don de Dieu. Le mariage est un état de sainteté. « La vie des ermites n'est pas une vie angélique, mais satanique »[3]). L'homme est fait pour le travail comme l'oiseau pour le vol. La croyance en la bonté de l'Eternel fait découvrir au fidèle les splendeurs de la création. Il ouvrira l'oreille au gazouillis des petits oiseaux. Il aura des yeux pour la majesté de l'orage. Il contemplera les merveilles du ciel étoilé et le prodige de la nature qui se renouvelle avec chaque saison.

Bref, le monde, pour Luther, devient le *théâtre de la Providence divine.* Il n'est pas étonnant que l'Ancien Testament qui n'a aucune tendance ascétique ou mystique, entrât de plus en plus dans l'orbite du réformateur.

D'une façon toute naïve celui-ci jouissait d'ailleurs *lui-même* de la vie. Il appréciait les joies de la famille. Il avait le sens de la nature. Il était un ami de « dame

---

et la fille, le domestique et la servante. En somme, j'ai donné une bonne conscience à tous les états et je leur ai assigné leur place, afin que chacun sache, comment il doit vivre et servir Dieu dans son état. » Ed. d'E. 63, 272. (Du mariage des prêtres, de l'année 1528) cf. Conf. Aug., art. XVI: « Quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei. »

[1]) Ed. d'E. 21, 35.

[2]) Op. ex. XXI, 8 s. (1532).

[3]) cf. Op. exeg. VIII, 330.

Musique ». Il réunissait autour de l'oie de la St-Martin ses amis et ses étudiants. Son humour est célèbre. Il avait un goût prononcé pour les choses naturelles. Il glorifiait le vin[1]) et la joie. Luther posa résolument son pied sur cette terre. Il s'acclimata dans un monde qu'il voyait illuminé d'un reflet divin.

Il ne faudrait pourtant pas confondre cette joie de vivre qui caractérise le Luther embourgeoisé des derniers vingt ans avec *l'amour de la vie dans le sens hellénique*. Si l'arrière-plan si sombre de la dépravation humaine, causée par le péché d'Adam, a un peu pâli, il n'est pourtant pas effacé dans la conscience de Luther. Ce pessimisme ne cesse d'être un élément important de sa piété[2]). Il est indéniable, que la direction dans laquelle, avec les années, s'engagea son esprit, ouvert à toutes les manifestations de la vie, déforma légèrement son idéalisme religieux, limita sa liberté chrétienne, amoindrit son sentiment de la souveraineté intérieure, fondée uniquement sur la grâce de Dieu, assombrit l'allégresse de sa foi et profana, si on peut dire, cette sublime indifférence à l'égard des choses extérieures qui, précédemment, était allée jusqu'au mépris du monde.

D'autre part, cette attitude de Luther à l'égard du monde n'a pas non plus l'envolée et le charme lyrique du *panenthéisme mystique de St-François*, de cette liberté contemplative qui, affranchissant l'âme du moi et de ses passions, embrasse l'univers entier.

On croit pouvoir discerner jusque dans la *physionomie de Luther* le changement de sa mentalité. Que l'on compare p. ex. les portraits de 1521, et surtout l'estampe de Strasbourg, au célèbre tableau de *L. Cranach* de 1538[3]). Quelle différence d'expression! D'une part, un visage illuminé par des visions obsédantes, d'autre part, le regard ferme et clairvoyant d'un homme avisé, ayant le sens des

---

[1]) Il célébra, comme nous le montre une lettre à son ami Amsdorf du 1er novembre 1527, le dixième anniversaire de ses thèses par un bon coup. («Einen gar köstlichen Trunk getan ».)

[2]) cf. *Lobstein P.:* « Zum evang. Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung. » Festgabe für H. Holtzmann, p. 174.

[3]) *Preuss:* « Lutherbildnisse ».

réalités, d'une personnalité ancrée en Dieu, mais n'ignorant pas le monde. Et pourtant, en sondant dans le portrait de 1538 le regard de Luther, on croit y percevoir, tout au fond et sous un voile de tristesse, la petite flamme mystique des années héroïques.

En effet, malgré son entente progressive avec le monde, Luther ne s'y enliza pas. Malgré les réactions par lesquelles il répondit aux événements, malgré les blessures que reçurent ses espérances, malgré les freins qui le retinrent, il ne renia jamais le détachement intérieur de la liberté chrétienne; bien que celle-ci, comme nous l'avons fait remarquer antérieurement, par la force des choses, prit l'aspect du quiétisme, elle triompha de toutes les désolations qui rendirent la fin du grand homme si souverainement triste. Luther a plutôt aimé croire à la fin du monde et à l'écroulement de son œuvre que de devenir infidèle aux grandes vérités morales et religieuses que sa conscience avait senties. Cela ne nous empêchera pas de nous poser la question de savoir, si *l'amitié du monde* et la *sérénité sous la croix*, la « Welt-offenheit » et la « Kreuzseligkeit » arrivèrent jamais à se concilier dans la piété de Luther.

CONCLUSION

On vante hautement Luther d'avoir donné une *transfiguration religieuse à la notion du monde.* On glorifie comme une des grandes conquêtes morales du luthéranisme cette nouvelle conception du monde[1]) à laquelle Luther n'aboutit pourtant que sous la pression de l'expérience. Il est pourtant indubitable que cette nouvelle manière d'envisager le monde eut une immense portée dans l'évolution des idées et des mouvements qui sortirent de la Réforme. Cette nouvelle morale sociale eut un effet plus immédiat et assurément plus étendu que la proclamation de la justification par la foi elle-même. Sans vouloir prétendre que la civilisation moderne fût le fruit immédiat de la nouvelle orientation protestante, nous pouvons pourtant affirmer que la Réforme, en désignant le monde et les choses naturelles comme un domaine de Dieu, a préparé le champ, où toutes les énergies scientifiques, artistiques, politiques et

---

[1]) *Dilthey* (o. c.) : « Avoir désigné la société laïque et ses constitutions comme la sphère dans laquelle s'accomplit l'œuvre de Dieu dans le monde, cette conception est une des plus grandes idées organisatrices qu'un esprit humain ait jamais conçues. » Dans un de ses entretiens avec Eckermann, *Gœthe* fait culminer ce que nous devons à la Réforme dans la pensée suivante : « Nous avons retrouvé le courage, de nous placer de nos deux pieds sur la terre de Dieu et de nous sentir dans une nature humaine dotée par Dieu. » Et dans le discours solennel qu'il fit comme recteur de l'Université de Berlin, lors du troisième centenaire de la Confession d'Augsbourg, *Hegel* ramena à l'idée de la liberté chrétienne toutes les conquêtes dans l'ordre politique et dans l'ordre de la vie personnelle et sociale. cf. *Max Lenz :* « Luthers weltgeschichtliche Stellung ». Preussische Jahrbücher, 1917, p. 170.

sociales purent se déployer en toute liberté et selon les lois qui leur sont immanentes.

La Réforme donna aux aspirations de la Renaissance et de l'Humanisme comme un souffle d'éternité et leur communiqua, avec la bonne conscience, le libre essor dont elles avaient besoin pour s'épanouir. La civilisation moderne se dégagea de l'étreinte de l'Eglise, elle eut le courage de croire en ses propres forces. La peinture toute profane d'un ter Borch ou d'un Vermeer dut son épanouissement à cette inspiration religieuse de la Réforme: « Tout est à vous, et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu »[1])! — tout comme les fresques mystiques d'un Giotto ou d'un fra Angelico avaient été l'expression touchante de la piété du Moyen Age: « N'aimez point le monde ni les choses qui sont dans le monde »[2]). On vante cette émancipation de la civilisation due, en partie, à la Réforme, mais on oublie parfois que cet arrangement de Luther avec le monde fut, en somme, dans le domaine moral, une *infidélité à son principe religieux fondamental*, de même que le dogmatisme croissant fut, dans le domaine religieux, un rétrécissement du vigoureux individualisme de l'époque créatrice.

Cependant *l'idéalisme primitif* n'en continua pas moins à agir mystérieusement dans la vie et dans la pensée de Luther. Cet idéalisme s'altéra, il est vrai, il prit, dans les dernières années, l'aspect sombre que nous avons noté. Mais il *subsista*. Il fut, pour le réformateur, le foyer de l'âme, lorsque les puissances du monde, les institutions politiques, économiques, professionnelles et domestiques qu'il avait cru conquérir et ouvrir à l'action de Dieu, se refusèrent à la pénétration religieuse. Alors, malgré sa glorification du monde, malgré son exaltation du travail professionnel, le *quiétisme* semble reprendre le dessus dans l'esprit de Luther. Alors la *souffrance* lui paraît plus nécessaire et plus féconde que *l'action*. Dans un écrit de 1539, datant donc de la dernière période de sa vie, Luther, le prophète d'un monde transfiguré par la Parole de Dieu, écrit pourtant ces paroles amères: « La vie terrestre n'est

---

[1]) 1. Cor. 3, 23. cf. *H. Taine*, « Philosophie de l'art. » I, p. 2443.
[2]) 1. Jean 2, 15.

qu'un pèlerinage, le monde n'est qu'une hôtellerie »[1]). Ou bien: « La sainte croix est le symbole de l'Eglise du Christ »[2]), « tandis que l'accomplissement des commandements de la seconde table ne peut être considéré comme un témoignage aussi certain » [que la croix][3]). Ainsi l'acceptation joyeuse du monde cède de nouveau le pas à une résignation douloureuse; le quiétisme même de Luther s'assombrit: après s'être soumis délibérément et patiemment aux institutions de ce monde, il se replie dans le solipsisme religieux et ne cherche son refuge que dans le pardon. A mesure qu'il avance dans la vie, il se dégage de tout ce qui a été purement accidentel dans son passé. Il ne garde que la croyance qui a été le principe secret de toutes ses pensées et le but de toute son œuvre.

On peut donc dire que deux états d'âme se rencontrent dans la piété de Luther. Ils sont les conséquences de l'aspect religieux et de l'aspect moral de la liberté chrétienne. Le réformateur ne sut jamais les fondre complètement.

Dans ces deux dispositions si différentes, l'ancien *contraste catholique* de l'ascétisme et de la domination du monde se renouvelle sous une forme plus spiritualiste, il est vrai. Si les deux formes de vie ne se superposent pas l'une à l'autre, comme dans la solution catholique, elles ne se manifestent que plus douloureusement dans la dualité de la vie individuelle. Leur antinomie profonde s'était révélée d'une façon éclatante dans la première période de Luther, où il avait encore l'habitude de désigner le monde comme une création corrompue par le péché. Plus tard, Luther, ne cessant de glorifier le monde comme un domaine de la Providence divine, le contraste se déroba un peu à la vue. Mais à y regarder de près, la juxtaposition et le compromis pénible ne voilèrent qu'imparfaitement l'hiatus foncier.

Quelques savants[4]) font remonter le fait, que Luther ne sut pas unifier sa pensée religieuse et sa conception éthique, à l'insuffisance de son effort *théologique*. Ils

---

[1]) « Des conciles et Eglises », cf. op. ex. XI, 51.
[2]) Ed. d'E. 25, 375.
[3]) Ibid. 376.
[4]) *Thieme, Eger, Kapp.*

lui reprochent (non sans toutefois l'excuser), qu'il ne sut pas « mettre en corrélation le devoir renfermé dans le salut avec le don du salut »[1]), qu'il ne sut pas parfaire la solution, instinctivement entrevue dans le « traité de la liberté ». Pourquoi, demandent ces critiques, n'a-t-il pas analysé, exposé et motivé d'une façon systématique l'évolution que doit prendre l'impulsion religieuse dans le cours de l'action morale? Il avait pourtant eu l'intuition de l'unité foncière de la vie religieuse et morale en prétendant, malheureusement sans le prouver, que la foi accomplissait les œuvres. Il avait encore été sur le bon chemin, en introduisant le concept de la reconnaissance dans la description de la spontanéité religieuse et morale.

Nous n'en disconvenons pas. Mais nous estimons que les fluctuations de la piété de Luther s'expliquent plutôt *psychologiquement*. Les expériences de la vie ne se plient pas toujours aux exigences d'un principe. Une théorie impeccable suffira-t-elle à surmonter une discordance inhérente à l'état d'âme et aggravée par les vicissitudes d'une destinée historique? La vie humaine est pleine de contrastes. Il est des antinomies que le cœur harmonise, bien qu'elles soient inconcevables pour la raison. La personnalité des grands génies de l'humanité comporte tout particulièrement les oppositions les plus surprenantes. On n'a qu'à songer aux devanciers de Luther: St-Paul, philosophe hellénistique et scribe juif; St-Augustin, mystique néoplatonicien et hérault du cléricalisme catholique! La personnalité de Luther ne connaît-elle pas aussi en elle-même bien des contradictions qui, chez d'autres, s'excluent? Son caractère ne fut-il pas un curieux mélange de douceur et de violence, d'idées fixes et d'ouverture d'esprit? Et cependant, nous retrouvons en lui toujours une *manière d'être totale* qui, par le principe même de sa foi première, laisse un libre jeu aux aspirations les plus diverses.

Laissons donc subsister son *amitié pour le monde* à côté de son *quiétisme parfois farouche*. On peut chercher à *mitiger ce contraste:* On peut admettre[2]) que, dans sa période créatrice, Luther, possédant dans sa religiosité pri-

---

[1]) *Eger*, o. c., 160 : « Heilsaufgabe » — « Heilsgabe ».
[2]) Comme *Ritschl* et *Herrmann*, oo. cc.

maire le germe des deux tendances, eut l'intuition de leur unité et en trouva même passagèrement la formule, en désignant la foi et comme la base de notre salut, et comme la grande inspiratrice de la vie chrétienne.

On peut encore dire que, dans la suite, l'idéalisme *religieux* de Luther, bien qu'assombri par les déceptions d'une carrière mouvementée, n'a jamais été désavoué par lui. Quant à la *conception éthique*, on peut reconnaître que son relativisme n'a jamais déprécié totalement le principe directeur de la morale luthérienne, à savoir que la valeur décisive de la vie chrétienne revient non pas à la pratique actuelle des œuvres, mais à la puissance de la foi personnelle.

Mais, en définitive, les deux états d'âme que nous avons distingués, s'ils s'unissent, en *principe*[1]), s'ils se touchèrent parfois, ne se marièrent pourtant jamais. Ils furent les *deux pôles* entre lesquels oscilla la vie chrétienne du réformateur.

Ces antinomies s'expliquent *en partie* par ce fait, que les germes de l'idéalisme protestant se trouvèrent mêlés en Luther à l'ancien *levain catholique*. On sait que les grandes lignes de sa conception du monde, sa démonologie, son pessimisme à l'égard de la nature humaine, son mépris des facultés de l'homme et de sa raison, étaient un héritage du Moyen Age. Mais il y a plus encore.

Nous constatons le dualisme de la pensée de Luther *au fond de la conception évangélique elle-même*. Sa pensée religieuse était bien l'expérience de sa conscience subjective, mais elle était néanmoins liée à des catégories qu'il considérait comme intangibles, parce qu'elles renfermaient ce qu'il croyait être l'expression classique de sa foi: la *Parole biblique* à laquelle il adjoignit arbitrairement les dogmes constitutifs de l'Eglise. Cet alliage d'inspirations personnelles et de données historiques durent provoquer des incompatibilités. Luther ne s'en rendit pas compte, car les faits historiques du salut ne constituaient pas en eux-mêmes le contenu de son christianisme. Ce n'est que transfigurés et intériorisés par l'expérience personnelle qu'ils étaient un élément de sa foi. Pourtant, dans la suite,

---

[1]) Comme le démontre *Herrmann*.

ce mélange fut funeste aux certitudes intérieures et mena à la suprématie de la forme, au verbalisme et au dogmatisme.

De même dans le *domaine éthique:* Luther avait rejeté l'idéal monastique, mais le pessimisme biblique et moyen-âgeux qui domine sa conception du péché, n'en raviva pas moins en lui les velléités ascétiques. *Alors l'idéal religieux s'opposa à l'idéal éthique.* L'homme devait réaliser le second, en se consacrant aux devoirs terrestres, tandis que l'idéal religieux l'incitait à fuir le monde dans une pénitence permanente et par un amour de Dieu tout exclusif.

Mais ces contradictions ne sont pas pour nous inquiéter: La tâche des grands mouvements spirituels ne consiste pas à supprimer les antinomies dans lesquelles ils se trouvent entraînés et qui, d'une part, les mettent en opposition avec la tradition, d'autre part avec eux-mêmes, lorsque la tradition reprend le dessus. On peut même supposer que c'est une des raisons d'être de ces mouvements de faire ressentir dans leur acuité les problèmes angoissants de la vie, afin d'inciter l'avenir à les résoudre[1]).

Nous nous trouvons *actuellement* à un tournant de l'histoire, où le problème que le génie prophétique de Luther n'a fait qu'entrevoir, sans pouvoir le résoudre, devient particulièrement obsédant.

D'une part, il importe d'opérer une sorte de transfiguration religieuse d'un monde qui a été arraché à Dieu. D'autre part, pour l'accomplissement même de cette tâche, le repliement sur nous-mêmes et sur Dieu est nécessaire, un quiétisme qui, pourtant, ne s'abandonne ni à un mysticisme indifférent au choses d'ici-bas, ni à un pessimisme qui désespère du siècle.

La Foi de Luther ne nous offre-t-elle pas une solution? A nous d'y retourner, de la scruter et de la mettre en pratique.

---

[1]) cf. *Wundt:* « Ethik », 3. Aufl., 1903, I, p. 36 s.

INDEX DES MATIÈRES TRAITÉES

A.

adhaesio p. 49.
amor dei p. 12. 243.
amour désintéressé p. 207 s. 266. 272.
amour du prochain (cf. charité) p. 244. 274.
anabaptisme p. 242. 277 ss. 300. 301.
antinomisme
  de Goch p. 10.
  d'Agricola p. 71 s. 231.
arbre et fruits p. 259 s.
ascétisme
  ascétisme anabaptiste p. 280.
  ascétisme monastique p. 142 s.
  ascétisme protestant p. 123. 125. 140 s. 150 s. 293. 295 s.
littérature «ascétique» p. 172. 209.
assemblées ésotériques p. 182. 204. 296.
aumônes p. 113. 221.
autonomie
  autonomie de la vie spirituelle p. 229. 229. 263.
  autonomie morale p. 265.

B.

biblicisme p. 20. 109. 282.
bibliographie p. XV ss.
biens terrestres p. 154.

C.

calice pour les laïcs p. 86. 98. 99.
caractère chrétien p. 267.
casuistique p. 268. 270.
certitude du salut p. 28. 134.
cène p. 98.
charité p. 231. 251 ss.
  bénédictions spirituelles p. 256.
  charité, critère de la foi p. 257.
  à l'égard des faibles p. 126 s. 226. 284 ss.
  charité civile p. 290.
chasteté p. 232. 251. 266.
châtiments p. 275.
choses moyennes p. 288.
Christ
  son amour p. 254.
  éthique de Jésus p. 248.
  son exemple p. 132. 254.
  imitation du Christ p. 132. 255.
  Christ et la Loi p. 64.
  son mérite p. 225.
  Christ dans les miséreux p. 254.
  son obéissance active p. 75. 264.
  son obéissance passive p. 66.
  son œuvre p. 118. 119. 227. 309.
  sa personne p. 132. 254.
  union mystique p. 119. 255.
civilisation p. 183 s. 196.
colère de Dieu p. 58 ss.
conciles p. 104 s.
confession auriculaire p. 279.
conseils et préceptes (cf. dualisme moral) p. 93. 111. 144. 148. 278. 298. 305.
constitutions ecclésiastiques p. 102 ss. 180 s.
contingence p. 258.

crainte de Dieu p. 139.
croix p. 225.
culte p. 96 s. 225.
sa mission pédagogique p. 97.
réforme du culte p. 98. 99. 181.
cultes ésotériques p. 182. 204.

D.

Décalogue p. 42. 97. 126. 131. 184. 187. 188. 220. 230. 231. 249. 298.
1er commandement p. 223 s. 225.
les 3 premiers commandements p. 304.
le 5e 7e 9e 10e commandement p. 308.
les deux tables p. 297.
désintéressement moral p. 271 ss.
déterminisme philosophique p. 31 ss. 233.
Diable p. 79 s.
Dieu
Deus absconditus p. 38. 44.
conception de Dieu p. 43 ss.
fruitio Dei p. 275.
sa justice p. 26. 266.
sa miséricorde p. 27. 175.
son omnipotence p. 33.
la Providence p. 153. 309. 314.
Dieu révélé p. 33. 43 s. 49.
sa sainteté p. 24.
l'homme collaborateur de Dieu p. 244. 308.
l'homme devenu Dieu par l'amour p. 253.
dimanche p. 100.
dogmatisme p. 201. 282.
droit canonique p. 105. 109.
Dualisme moral
chez les catholiques p. 93. 144. 221. 228. 247. 270.
chez Luther p. 278. 301. 305. 314.
dualisme de la nature humaine p. 117. 128. 148. 251.
dualisme du temporel et du spirituel p. 303.

E.

écoles p. 186.
économie sociale p. 190.
Eglise
tyrannie ecclésiastique p. 82 s.
nouvelle conception de l'Église p. 183. 107. 180 s.
conception ultérieure p. 202.
visitation des Églises p. 257.
son universalité p. 304.
eschatologie p. 205 s.
Etat
son institution divine p. 184 s. 302. 306.
sa mission p. 185 s.
autorité temporelle p. 202.
gouvernants p. 256.
séparation des pouvoirs p. 302.
Etat chrétien universel p. 304.
exégèse
de Luther p. 41 s.
d'Erasme p. 34 s.
expérience religieuse p. 17 ss. 45.

F.

fêtes ecclésiastiques p. 100. 182.
fidélité p. 250.
fierté héroïque p. 160.
foi p. 28 ss. 47. 53. 55. 172. 176. 224. 239.
son action morale p. 234 ss.
son besoin d'activité p. 239 s. 247. 252.
puissance autonome p. 224.
foi et charité p. 248. 251. 255 ss.
circuit de la foi p. 245.
critère de nos actes p. 222.
critère de nos œuvres. p. 257
don de Dieu p. 235. 248.
ses trois degrés p. 160. 223.
maîtresse de l'Ecriture p. 108.
fides formata p. 91.
humilité de la foi p. 138.
fides implicita p. 49. 202.
forme de l'âme p. 268.
insouciance de la foi p. 199.
foi et libre-arbitre p. 50 s.
foi et obéissance p. 299. 300.
principe de l'obéissance p. 265.
foi et œuvres p. 234. 243 ss.

la bonne œuvre par excellence p. 221.
son origine p. 227.
foi orthodoxe p. 202.
confiance en la Providence p. 153. 309.
sola fide p. 133. 165. 273.
sa souveraineté p. 119 s.
fides specialis p. 153. 172.
universalisme de sa tâche p. 226. 268.
principe de l'unité morale p. 268.

G.

génuflexions p. 225.
grâce divine
son absoluité p. 25.
gratia infusa p. 31.
puissance active p. 235.

H.

heures liturgiques p. 221.
honnêteté p. 250.
humanisme p. 16. 313.
humilité de la foi p. 138. 250.
hypocrisie p. 272.

I.

idéal de vie (cf. perfection) p. 91. 92. 228.
idéal moral p. 123.
idéalisme allemand p. 159. 266.
illuminisme p. 277.
imperfections du croyant p. 226 s. 291 ss.
indépendance morale p. 36.
infaillibilité p. 283.
institutions politiques et sociales p. 304 s.
intercession p. 136 s. 256.
intolérance p. 203.
intransigeance à l'égard des endurcis p. 127. 289 s.
intuition morale p. 229. 230 ss.

J.

jeûnes p. 112. 122. 221. 279. 295.
joie cf. laetitia spiritualis.
justification p. 24. 26. 29. 31. 37. 70. 118. 119. 129. 136. 158. 224 s. 239. 245. 252. 312.

L.

laetitia spiritualis p. 157. 164. 252. 262.
légalisme cf. nomisme.
libéralité p. 250.
liberté chrétienne
l'affranchissement p. 9 ss. 57 ss.
liberté à l'égard des biens terrestres p. 154.
liberté de conscience p. 162. 283.
liberté et charité p. 127.
déformations de l'idéal p. 3 ss.
libre examen p. 109. 197.
fondement de la liberté religieuse p. 129 ss.
liberté héroïque p. 160 ss.
l'idéal de la liberté chrétienne p. 1 ss. 276.
limitation de la liberté chrétienne p. 276 ss. 284 ss.
liberté morale p. 219 ss. 223. 246.
liberté négative (affranchissement) p. 9 ss. 57 ss.
liberté de pensée p. 197. 284.
liberté positive (souveraineté) p. 114 ss.
liberté royale p. 259.
souveraineté p. 114 ss.
traits caractéristiques p. 159 ss.
« traité de la liberté chrétienne » p. 116 ss.
libertinisme p. 4. 9. 276.
libre-arbitre p. 39. 50 s. 294.
liturgie
loi d'hérédité liturgique p. 100.
Loi p. 61 s. 258 s. 264 s. 297 s.
son abolition p. 61 ss. 65. 120.
observée par charité p. 226. 279.
Loi et Evangile p. 118.
Loi et foi p. 226.
explication mythologique de son abrogation p. 65.
loi naturelle p. 230. 278. 279. 304.
son observation p. 231. 264 s.
ses trois offices p. 67. 70. 231.
sa fonction pédagogique p. 69.
Luther
son apolitisme p. 185. 193.

son biblicisme p. 20. 109. 282.
son cachet p. 209.
ses cantiques p. 213 s. 241.
sa charité p. 250. 256.
son conservatisme p. 21. 285 s.
sa cure d'âme p. 256 s.
son dogmatisme p. 201. 282.
son eudémonisme social p. 184.
son expérience fondamentale p. 24 ss.
son fidéisme p. 175.
son idéalisme religieux p. 19. 162. 178. 180. 184. 201. 234. 280. 297. 305. 310. 313.
son indifférence morale p. 130 s.
son individualisme chrétien p. 165.
son intuition religieuse p. 17.
son irrationalisme p. 48. 53.
son mysticisme p. 117 ss.
héros national p. 162.
son nomisme p. 280. 296. 300.
son patriarcalisme social p. 186 s. 188.
son portrait p. 310.
le principe générateur de sa piété virile p. 165.
son quiétisme p. 165 ss. 178 s. 200 s. 314.
son quiétisme social p. 189.
son réalisme p. 19.
sa réceptivité religieuse p. 22.
son sacramentarisme p. 282.
ses velléités séparatistes p. 296.

M.

mariage p. 112. 309.
mérites p. 91. 228. 272. 273.
messe p. 88. 98 ss. 279. 288.
militarisme p. 192.
ministère pastoral p. 107.
monachisme p. 3.
idéal monastique p. 133.
moralisme monacal p. 91.
monde
rapports du chrétien avec le monde p. 140 ss.
conception du monde p. 141.
conquête du monde p. 211.
indépendance en face du monde p. 142 ss.
indifférence à l'égard du monde p. 165. 178.
insouciance à l'égard du monde p. 177.
jouissance du monde p. 155.
possession du monde p. 152 ss.
transfiguration du monde p. 306 s.
morale
morale autonome p. 283.
morale catholique (cf. dualisme moral) p. 228. 237.
déclanchement moral p. 242.
désintéressement moral p. 271 ss.
morale évangélique p. 248.
expansion de la vie morale p. 246. 248.
indifférence à l'égard de la morale p. 130 s.
morale kantienne p. 266. 275.
morale mercenaire p. 272.
morale monastique cf. monachisme.
vie morale, ses différents domaines p. 248 ss.
vie morale, son autonomie p. 265.
mort p. 78 s.
mortification p. 241.
mysticisme p. 5. 118. 119. 141. 143. 145. 156. 166 ss. 209. 254 s. 275.
charité mystique p. 254. 257.
ses effets p. 170.
mysticisme de la foi p. 176.
son idéal p. 170.
mysticisme luthérien p. 209. 215.
mysticisme martyr p. 210.
mysticisme quiétiste (cf. quiétisme) p. 236 s.
ses racines p. 170.

N.

nécessité intérieure p. 257.
néo-platonisme p. 166. 168. 174. 177.
nomisme
nomisme anabaptiste p. 279 s.
nomisme ecclésiastique p. 3. 89 s. 228. 263.

nomisme de Luther p. 280. 296. 300.
Notre-Père p. 227.
3e requête p. 212 s. 2.

O.

obéissance p. 265.
œuvres pies p. 93 ss. 110 ss. 117. 122 s. 124. 125. 133. 221 ss. 254. 264. 273 s. 299.
œuvres accomplies gratuitement p. 271 s.
les œuvres augmentent la foi p. 245. 247.
œuvres, critère de la foi p. 245.
foi, critère des œuvres p. 257.
leur nécessité p. 239. 245.
pratique catholique p. 221.
opus operatum p. 273.
ordre social p. 301 ss.

P.

pardon de Dieu p. 27. 46. 75. 227.
Parole de Dieu.
la Parole et l'âme p. 119.
seule autorité p. 107. 161. 299. 316.
organe des bonnes œuvres p. 236.
prédication de la Parole p. 97. 101.
sa puissance p. 182. 200.
la Parole prime les sacrements p. 87.
identité du Sauveur et de la Parole p. 129. 177.
péché.
affranchissement à l'égard du péché p. 73 ss.
châtiment du péché p. 75.
corruption radicale p. 74.
dépossession du péché 120.
origine du péché p. 46.
péché originel p. 176.
rémission du péché p. 77. 294.
substance du péché p. 76. 294.
pèlerinage p. 112 s.
pénitence p. 295.
perfection (cf. idéal de vie) p. 92. 269. 292. 294.
personnalité chrétienne p. 267 s.
personne humaine, conception organique p. 260.
piétisme p. 158.
pontificalisme, « contrefaçon diabolique » p. 105.
potestas juridictionis p. 102.
potestas ordinis p. 102.
prédestination p. 11. 34. 46.
primat papal p. 104 s.
promesses divines p. 107. 118. 119.
Providence p. 153. 309 s.

Q.

quiétisme (cf. mysticisme) p. 255. 274.
quiétisme franciscain p. 11.
quiétisme allemand p. 173.
quiétisme anabaptiste p. 281.
quiétisme latin p. 173.
quiétisme de Luther p. 165 ss. 177. 178 s. 189. 200 s.
quiétisme nominaliste p. 8.
quiétisme social p. 189.
quiétisme de Schleiermacher p. 238.

R.

raison, son néant p. 52. 316.
reconnaissance p. 227. 242 s.
réformes, leurs caractère provisoire p. 99. 179.
religion naturelle p. 37.
rémunération p. 273.
Renaissance p. 13 s. 192. 267. 313.
renoncement par la foi p. 152.
résistance active p. 195.
résistance passive p. 195.
rites p. 95.
rosaire p. 113. 225.
royauté du chrétien p. 115. 135. 138 ss.

S.

sabbat.
le sabbat abrogé p. 100.
l'idée du sabbat p. 171.
sacerdoce.
sacerdoce universel p. 106. 278.
sacerdoce du chrétien p. 121. 135 ss. 256.
sacrements protestants p. 86.

sacramentarisme.
sacramentarisme catholique p. 84. 122.
sacramentarisme de Luther p. 282.
sagesse p. 251.
Saint-Esprit.
organe de la grâce p. 236.
opérant les œuvres p. 236. 239.
critère de la vie intérieure p. 281.
sanctification de la vie p. 228.
scolastique p. 45.
sectes p. 3 ss.
sectarisme p 169.
semipélagianisme p. 3. 29. 39. 267.
serf-arbitre p. 31 ss.
séparation éternelle de Dieu p. 158. 160. 266. 272.
Sermon sur la Montagne p. 33. 185. 187. 278. 279. 305.
société chrétienne p. 183.
solipsisme religieux p. 133 s. 314.
spiritualisme.
au Moyen-Age p. 4 s.
au XVIe siècle p. 277. 281 ss.
spontanéité morale p. 222. 228. 257 ss.
nécessité intérieure p. 257.
évolution organique p. 259.
vitalité joyeuse p. 261.
stoïcisme p. 15. 156. 210.
subjectivisme religieux p. 282 s.

T.

tolérance religieuse p. 198 s. 283. 284.
travail manuel p. 145 s.

U.

unité de la personne morale p. 267 ss.
unité de la vie chrétienne p. 269 ss.

V.

vaillance p. 250.
veilles p. 112. 122.
véracité p. 251.
verbalisme biblique p. 109. 201.
vie artistique p. 191.
vie domestique p. 191, 256.
vie morale (cf. morale).
ses différents domaines p. 248 ss.
son autonomie p. 265.
vie professionnelle (cf. vocation) p. 255. 269. 307.
vie religieuse.
sa continuité p. 242.
son autonomie p. 263.
vie scientifique p. 191. 312.
vitalité religieuse p. 130. 164.
vocation.
son caractère religieux p. 143 ss.
la vocation, forme de charité p. 149. 255.
son caractère moral p. 270 ss.
la vocation sanctifiée p. 307 s.
vœux monastiques p. 93. 110 ss.
volonté divine.
son absoluité p. 24.
ses deux aspects p. 43.
volonté de l'homme p. 240. 249.

INDEX DES AUTEURS CITÉS.

Anrich p. 304.

Barge p. 203. 277. 289.
Bauke p. 211.
Bertrand p. 145.
Biehlmeyer p. 173.
Bœhmer p. XVIII. 167. 208.
Boutroux p. 196.
Braun p. 117. 170.
Brentano L. p. 144.
Brieger p. 193.
Büttner p. 168. 173.
Burckhard p. 181.

Claudius p. 100.
Clemen p. XVII. 7. 78. 90. 154 187. 191. 236. 246. 265. 293. 294.
Comte Aug. p 196.

Delius p. XVII. 160. 186. 287.
Denifle p. 168.
Dieckhoff p. 10.
Dilthey p. IX. 13. 14. 22. 37. 164. 166. 277. 312.
Doumergue p. 72. 258.
Drews p. IX. 68. 77. 86. 105.
De Wette p. 93.
Duhamel p. 210.

Eger p. 147. 299. 306. 307. 308. 314. 315.
Egli-Finsler-Kœhler p. 211.
Ehrhardt p. XIX. 118. 135. 190. 278. 303.
Enders p. XVII. 103. 105. 111. 280.
Etzin p. 194.

Ficker p. XVII. 117. 152. 154. 156. 185. 207. 272. 286. 295.
Fromentin p. 22.

Gottschick p. XVIII. 26. 69. 72. 73. 96. 98. 138. 141. 266.
Grisar p. 168.
Guignebert p. 16. 109.

Hæring p. 169.
Harnack Adolf p. XVIII. 11. 162.
Harnack Theodosius p. XVII. 264.
Hauck p. 268. 293.
Hausrath p. 115. 161. 193.
Heermann p. XVII. 72.
Hegler p. 35. 277. 281.
Heiler p. XIX. 37. 165. 169. 172. 179. 283.
Heineck p. 239.
Hennes p. 174.
Hering p. IX.
Herrmann W. p. XVIII. 37. 49. 51. 135. 136. 138. 141. 155. 239. 243. 244. 245. 251. 315. 316.
Hirsch p. 26.
Holl p. 26. 174. 240. 270. 275. 301.
Hunzinger p. 167.
Huysmans J. P. p. 210.

Jundt p. 5.

Kaftan J. p. 169.
Kattenbusch p. 38.
Kapp p. XVIII. 138. 141. 238. 314.
Keller p. 16.
Kierckegaard p. 189.
Knaake p. 7. 8.
Kœhler p. 134. 168. 177. 203. 293.
Kœstlin p. XVII. 29. 69. 78. 143. 185.
Kolde p. 10.
Kuhn F. p. XVII. 150. 252. 260. 286. 290.
Kurtz p. 181.

Lauer p. 145.
Lehmann p. 95.
Lenz M. p. 283. 312.
Liezmann p. 205.
Lobstein p. XVIII. 310.
Lommatzsch p. XVII. 304.
Loofs p. XVIII. 31. 129. 283.
Lœsche p. 206.
Luthardt p. XVIII. 303.

Maier E. W. p. 35.
Mâle p. 146.
Mandel p. 30. 167. 168.
Mann, Thomas p. 192.
Ménégoz L. E. p. XVIII.
Migne p. 145. 265. 273.
Milsand p. 164. 175. 195. 199. 200. 205. 280.
Müller, A. Victor p. 40. 117. 145. 166. 168. 207.
Müller K. p. 71. 159. 188. 194. 207.

Naumann Fr. p. 179. 189. 194.

Otto p. 24. 48. 170. 237 s.

Paulus N. p. 203.
Pfeiffer p. 123. 131.
Preuss p. 310.

Rade p. 161.
Reischle p. 169.
Rendtorff p. 100.
Rietschel p. 182
Ritschl A. X. XVII. 8. 11. 47. 57. 60. 66. 70. 90. 114. 120. 134. 137. 138. 141. 153. 158. 168. 209. 238. 262. 264. 274. 277. 315.

Sapper p. 198.
Scheel p. X. 38.
Schenkel p XVII. 77.
Schleiermacher p. 67. 98. 237 s.
Schmidt p. 93.
Schneckenburger p. 245.
v. Schubert p. 194.
Schwalb p. XVIII.
Seeberg p. XIV. XVIII. 18. 29. 39. 45. 60. 65. 73. 119.
Seitz p. 213.
Simmel p. 22. 271.
Sœderblom p. 165.
Spitta Fr. p. 163.
Strohl p. 10. 12. 24. 168. 176.

Taine p. 313.
Thieme p. XVIII. 135. 138. 232. 238. 243. 244. 266.
Tholuck p. 209.
Trœltsch p. XVIII 150. 166. 179. 184. 192. 203. 241. 248. 258. 277. 283. 302. 303. 304. 305.

Ullmann p. 6. 7.

Vermeil p. 192.
van Vloten p. 271.

v. Walther p. 32.
Wappler p. 203.
Weber Max p. 144. 147. 150.
Wehrung p. 90. 159. 237. 263. 275.
v. Wendland p. 238.
Wernle p. XV. XIX. 48. 55. 86. 119. 120. 123. 124. 249. 171. 195. 221. 224. 228.
Windelband p. 166. 168.
Windstosser p. 167.
Wundt p. 229. 259. 317.

Zickendraht p. 38.
Ziegler p. 35.

INDEX DES NOMS HISTORIQUES

Abraham p. 268.
Achab p. 212.
Adamites p. 4.
Agricola p. 71. 72. 231. 300.
Albertus Magnus p. 170.
Amalric de Béna p. 4.
Amsdorf p. 128. 200. 310.
Anabaptistes p. 142. 149. 277 ss.
fra Angelico p. 313.
Ste-Anne p. 222.
Antitactes p. 4.
l'Aréopagite p. 166. 175.
Aristote p. 87.
Arnd Johann p. 172. 209.
St-Augustin p. 4. 10. 11. 31. 33. 40. 82. 139. 145. 166. 174. 209. 224. 232. 265. 275. 306. 315.

Bach J.-S. p. 197. 216.
St-Basile p. 144. 145.
St-Bernard p. 4. 11. 12. 111. 119. 166. 167. 168. 175. 209. 273. 274. 275.
Biel G. p. 292.
Boehme Jakob p. 168.
Bogatzky p. 158.
St-Bonaventure p. 145. 166.
Brandt Séb. p. 14.
Bucer p. 161. 297. 304.
Butz p. 284.

Calvin p. X. XI. 30. 31. 46. 68. 70. 71. 72. 193. 211. 212. 213. 257. 258. 273. 274. 289.
Castellion p. 283.
Charles-Quint p. 194.
Cicéron p. 191.
Clément IV, pape p. 103.
Cranach p. 191. 310.

David, roi p. 212.
David de Dinant p. 4.
Denk p. 283.
Duns Scot p. 31.
Dürer Albert p. 14. 78. 191.

von der Ecken p. 162.
Eck p. 6. 104.
Eckermann 159. 312.
Eckhart p. 123. 173.
Elie p. 212.
Ste-Elisabeth p. 255.
Engels p. 197.
Epictète p. 13. 117.
Erasme p. 32 ss. 152. 162.

Fichte p. 159. 267.
St-François d'Assise p. 255. 310.
Franck Joh. p. 216.
Franck Séb. p. 35. 174. 277. 281. 282. 283.
Francke fils.
Frédéric, Electeur de Saxe p. 163, 181. 193. 257.
Frédéric II, empereur p. 3.
Frédéric Guillaume, le Grand Electeur p. 215.
Fugger p. 190.

George, duc de Saxe p. 163. 195.
George, Henry p. 197.
Gerhard Johann p. 172. 209.
Gerhardt, Paul p. 172. 202. 215.
Gerson p. 4. 166.
Giotto p. 313.
Goch p. 7. ss. 93.
Gœthe p. 22. 159. 197. 312.
Grapheus p. 10.
Grégoire de Heimbourg p. 13.
Guyon Mme p. 174. 207.

Hegel p. 312.
Henry VIII, roi d'Angleterre p. 38.
Hérode p. 212.
Hollaz p. 158.
Homère p. 40.
Hubmaier p. 189.
Hus p. 6. 160.
Hutten, Ulric de p. 193. 285.

St-Jean p. 281.
Jean, duc de Saxe p. 186.
Jean-Frédéric, électeur de Saxe p. 196.
Jean-Baptiste p. 212.
Jésus p. 1. 2. 212. 225. 226. 248. 260. 285. 298.
Josaphat p. 212.

Kaïnites p. 4.
Kant p. 80. 120. 159. 164. 197. 266. 275.
Karlstadt p. 87. 111. 194. 277. 279. 280. 287. 289.
Karpocratiens p. 4.
Kawerau p. XVII.
Kierckegaard p. 189.

Lambert d'Avignon, p. 182.
Languet p. 195.
Leibnitz p. 22. 198.
Léon X, pape p. 32. 116. 285.
Louis le Bavarois, Empereur p. 6.
Ste-Lydwine de Schiedam p. 210.

Macarius p. 209.
Major p. 128.
Mansfeld p. 11.
Marc-Aurèle p. 13.
Marie p. 285.
Matthesius p. 206.
Médicis, Laurent de, p. 15.
Mélanchthon p. X. 19. 35. 44. 67. 71. 108. 163. 165. 188, 200. 211. 239. 243.
Miltitz p. 103. 126. 285.
Milton p. 217.
Mirandole, Pic. de la, p. 30.
Molinos p. 174.
Moïse p. 67, 69. 71. 72. 103. 212. 282. 298.
Müller Heinrich p. 172. 209.
Münzer p. 277.
Myconius p. 160.
Nathan p. 212.
Neumeister p. 207.

Occam p. 5. 6. 11. 31. 292.
Ortliebiens p. 4.

Passagiens p. 3.
St-Paul p. XII. 1 ss. 4. 34. 65. 115. 116. 126. 177. 225. 236. 254. 265. 285. 287. 289. 290. 315.
Philippe, Landgrave de Hesse p. 193.
St-Pierre p. 102. 106. 126.
Pirckheimer Charité p. 13.
Pirckheimer Willibald p. 13. 18.
Pomponatius p. 35.
Prierias p. 6. 104.

Rembrandt p. 22.
Robinson p. 198.
Rodriguez p. 207.
Rousseau J. J. p. 189.

Samuel p. 212.
Savonarole 160. 240.
Saül p. 112. 222.
Scriver p. 172.
Schelling p. 80.
Schiller p. 253.
Schlaginhaufen p. 12. 25.
Schleiermacher p. 67. 98. 237 s.
Schumann Robert p. 159.
Schwarzenberg p. 220.
Schwenkfeld p. 205. 277.
Servet p. 30. 283.
Sickingen, François de, p. 19. 161.
Spalatin p. 103. 161. 193. 198.
Spener p. 182.
Spinoza p. 271.
Spinaeus p. 209.
Staupitz p. 10 ss. 166.
Sturm, Jacques p. 193. 284.
Suso (Seuse) p. 173.

Tauler p. 5. 10. 95. 117. 124. 145. 145. 146. 147. 152. 166. 167. 168. 171. 173. 207. 210.
ter Borch p. 313.
Tersteegen p. 173.
Ste-Thérèse p. 174.
Thomas a Kempis p. 209.
St-Thomas d'Aquin p. 31. 92. 145. 147. 172.
Timothée p. 126. 286.
Turlupins p. 4.

Valla, Laurent p. 30. 35. 285.
Vermeer p. 313.
Vincent de Beauvais p. 146.

Weigel p. 283.
Wessel p. 6. 7.
Wicliffe p. 6.
Williams Roger p. 198.
Wolff Christian p. 198.

Zwingli p. X. XI. 15 s. 20. 44. 58. 87. 193. 211.

INDEX DES PASSAGES BIBLIQUES

Deut. 13, 5. p. 212.
1. Sam. 2, 6. p. 25.
Ps. 1. p. 222. 265.
Ps. 68. p. 216.
Ps. 73. p. 207.
Ps. 119. 137. p. 25.
Ecclésiaste 9, 7 ss. p. 222.
Jér. 14, 15. p. 212.
Siracide 11, 20-21. p. 147.
Sagesse 5, 6. p. 223.
Matth. 5, 40. p. 298.
Matth. 7, 12. p. 231. 285.
Matth. 7, 15. p. 82.
Matth. 7, 18. p. 147.
Matth. 10, 12. p. 212.
Matth. 16, 18. p. 106.
Matth. 17, 24—27. p. 1, 126.
Matth. 18, 20. p. 106.
Matth. 22, 34—40. p. 253.
Luc. 2, 24. p. 126. 285.

Jean 1, 52. p. 127.
Jean 3, 19. p. 222.
Jean 8, 29. p. 222.
Actes 16, 3. p. 126. 285.
Rom. 1, 17. p. 24. 224.
Rom. 3, 28. p. 224.
Rom. 5, 1—5, p. 2.
Rom. 8. p. 154.
Rom. 8, 2. p. 2.
Rom. 8, 15. p. 2.
Rom. 8, 23. p. 2.
Rom. 8, 28. p. 121.
Rom. 8, 31—39. p. 2.
Rom. 9, 3. p. 289.
Rom. 9, 13. p. 46.
Rom. 12, 11. p. 164.
Rom. 13, 1. p. 115. 126. 285.
Rom. 13, 8. p. 1. 116.
Rom. 14. p. 2.
Rom. 14. 23. p. 222.
Rom. 15, 7—8. p. 2.
1. Cor. 1, 26. p. 147.
1. Cor. 3, 21-22. p. 2.
1. Cor. 3, 23. p. 313.
1. Cor. 7, 20. p. 147.
1. Cor. 7, 31. p. 177.
1. Cor. 8, 9. 13. p. 2. 285.
1. Cor. 9. 19 ss. p. 1. 2. 116.
1. Cor. 10, 26. p. 2.
1. Cor. 10, 31. p. 225.
1. Cor. 12, 6. p. 40.
1. Cor. 15, 56—57. p. 1.
2. Cor. 3, 17. p. 2.
2. Cor. 7, 4. p. 2.
Gal. 3, 13 p. 1.
Gal. 3, 26. p. 2.
Gal. 4, 4—5. p. 1. 64.
Gal. 4, 7. p. 2.
Gal. 5, 1. p. 2.
Gal. 5, 6. p. 125.
Eph. 1, 18. p. 147.
Eph. 4, 1—4. p. 147.
Eph. 4, 4. p. 147.
Phil. 2, 1 ss. p. 116. 125.
Phil. 2, 13. p. 260.
Col. 2, 14. 15. p. 65.
2. Thess. 1, 11. p. 147.
1. Tim. 1, 9. p. 187. 226.
2. Tim. 1, 8; 2, 3; 4, 5. p. 171.
Tite 3, 1. p. 285.
Jacques 1, 2—4. p. 2.
Jacques 1, 17. p. 154.
Jacques 1, 25. p. 262.
1. Pierre 1, 6—7. p. 2.
1. Pierre 4, 13—16. p. 2
1. Pierre 2, 9. p. 121. 136.
2. Pierre p. 4.
2. Pierre 1, 4. p. 76.
2. Pierre 1, 10. p. 147.
Ebr. 3, 1. p. 147.
Ebr. 10, 34. p. 2.
Ebr. 13, 15. p. 136.
1. Jean 2, 15. p. 313.
1. Jean 5, 4. p. 154.
1-3 Jean p. 4.
Apoc. 5, 10. p. 116. 153.
Apoc. 12. p. 153.

GETTY RESEARCH
LIBRARY
NEW YORK

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

1. HENRI STROHL, L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. Prix : 8 fr.
2. E. VERMEIL, La Pensée religieuse d'Ernest Troeltsch. Prix: 4 fr.
3. A. CAUSSE, Les « Pauvres » d'Israël. *(Prophètes, psalmistes et messianistes.)* Prix: 8 fr.
4. R. WILL: La Liberté chrétienne. Prix: 14 fr.
5. CH. HAUTER: Religion et Réalité. Prix: 7 fr.

SOUS PRESSE:

6. J. PANNIER: L'Église réformée de Paris sous Louis XIII.
7. C. T. GÉROLD: La Faculté de théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1870.

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

paraît tous les deux mois. Prix de l'Abonnement: 20 fr. par an.

Secrétariat de Rédaction: A. Causse et Ch. Hauter, professeurs à l'Université de Strasbourg.

CAHIERS DE LA REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

1. ALBERT MONOD, La controverse de Bossuet et de Richard Simon. Prix: 3 fr.
2. G. BALDENSPERGER, Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate. Prix: 3 fr.

SOUS PRESSE:

3. CH. BLONDEL, S. Freud et la psychanalyse.
4. C. BRICKA, Le fondement christologique de la morale paulinienne.